LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2391depa

AR
LAP STORAGE

ISSN 1016-9857

PASOS

1992

"El justo como la palma florecerá"

REVISTA
PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE-COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

Colaboradores

Helio Gallardo
Hugo Assmann
Luis Rivera Pagán
Julio de Santa Ana
Raúl Vidales
Victorio Araya
Jorge Pixley
Maryse Brysson
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Frei Betto
Raquel Rodríguez
Heinrich Schäfer
José Francisco Gómez
Alois Möller
Oscar R. Sierra

Edición Gráfica
Jorge David Aruj

Diagramación
Carlos Aguilar

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

Contenido

•Para una lectura lúdica del Cantar de los cantares 1
Elsa Tamez

•La crisis del socialismo histórico y América Latina 8
Helio Gallardo

•Don Sergio Méndez Arceo: Perfil de un profeta 20
Carmelo E. Alvarez

•Momentos de gracia en el quinto centenario 23
Elsa Tamez

PARA UNA LECTURA LUDICA DEL CANTAR DE LOS CANTARES *

Elsa Tamez

1. La importancia de lo lúdico

Valorar la dimensión lúdica del ser humano es una tarea importante en nuestras sociedades orientadas por la lógica de la rentabilidad, donde los objetos sin precio pierden importancia. Hasta el juego es promovido únicamente si se obtiene algún provecho rentable. El tiempo de la pausa, de la fiesta, de la informalidad, de lo que no se estructura en el "consenso social", de los juegos del amor, casi no cabe en nuestras actividades impregnadas de una visión utilitaria de las cosas.

*En este artículo se presentan conceptos fundamentales de mi obra, *Un nuevo acercamiento al Cantar de los cantares*. Tesis presentada en la Universidad Nacional (Costa Rica), inédita.

SAN JOSE-COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1992

Nº 39

ENERO
FEBRERO

1977 1992

15 AÑOS DE OPCION POR LA VIDA

El ser humano no es solamente *sapiens* y *faber*, sino también *ludens*[1]. La mayoría del pueblo pobre lo sabe y experimenta muy bien: sabe gozar de las tantas fiestas que organiza y disfrutar de una taza de café con amistades, sin sentir pérdida de tiempo. Muchos de los intelectuales hemos perdido esa dimensión humana. Posiblemente algunos la sepamos pensar bien, o afirmar su importancia, pero nos cuesta llevarla a su realización y disfrutarla. Lamentamos con frecuencia lo corto de los días, pues nos sentimos imposibilitados para concluir los innumerables trabajos, actividades y compromisos en los cuales estamos envueltos. Muchos no hemos comprendido aún que los momentos de esparcimiento, de fiestas, de alegrías, de amoríos, de juegos, de contemplaciones, forman parte de las necesidades básicas. Sentir placer es manifestar la humanidad plena del ser humano. Reprimirlo es ir por el camino de la deshumanización. Afirmar la dimensión lúdica del ser humano es también ir contra las reglas de la sociedad que impone el criterio de lo utilitario, de la máxima ganancia, de lo que tiene precio.

Esta esfera de lo lúdico goza de su propia autonomía. No se opone al compromiso por la justicia, como quizás algunos pensarán preocupados, con suficiente razón, por la pobreza y explotación de nuestros continentes. Muy probablemente esta es, en el fondo, la barrera que nos cohíbe cruzar al campo de lo inopinado, de lo lúdico, de la pausa sin desvelo. En términos teológicos diríamos que al no valorar la dimensión lúdica del ser humano, estamos permitiendo que la gravedad del pecado nos cierre las puertas del goce de la gratuidad.

La sonrisa, la risa y hasta la carcajada forman parte de la fe. La fe no se manifiesta sólo en el marco de la sobriedad; la verdad no es sinónimo de solemnidad. Umberto Eco en su novela *El nombre de la Rosa* señala de manera genial que: "El diablo no es el príncipe de la materia, el diablo es la arrogancia del espíritu, la fe sin sonrisa, la verdad jamás tocada por la duda".

Leer el *Cantar de los cantares* desde la perspectiva lúdica es una invitación al placer. Este es nuestro objetivo en este artículo: invitar al lector a detenerse en el texto y disfrutar de él. Sabor y saber provienen, etimológicamente, de la misma raíz latina.

Proponemos que el *Cantar* sea leído sin el ansia de obtener provecho alguno. No concibiendo las palabras como simples instrumentos, sino, al igual que Roland Barthes, en tanto palabras "lanzadas como proyecciones, explosiones, vibraciones, maquinarias, sabores; la escritura convierte al saber en una fiesta" [2]. Dejemos, pues, de lado, para otra ocasión, las interpretaciones que se han hecho de este enigmático texto bíblico. Son interesantísimas, pero tan dispares, que el resultado, sin proponérselo, nos ofrece luz verde para convertir el texto en un personaje y jugar con él.

Para percibir mejor los erotismos del signo lingüístico y saborearlo mejor, proponemos, en la primera parte de este artículo, algunas técnicas ofrecidas por el crítico literario Roland Barthes en varias de sus obras [3]. Porque hay que aprender a leer lúdicamente, como se aprende a bailar o a jugar o a amar. Sin embargo, a diferencia del aprendizaje de una ciencia no lúdica, el "marco teórico" que escribimos en seguida, es placentero. Se trata de la relación lúdica entre el texto y el lector.

2. Diálogo entre dos cuerpos: el texto y el lector

Hay una relación placentera entre el texto y el lector. El texto es un cuerpo, como también el lector. Este sabe leer no solamente con los ojos o la mente, sino también con su cuerpo. Hay palabras o frases penetrantes, profundas, a las cuales "por alguna nostalgia indefinida" [4] el cuerpo reacciona, no tanto el pensamiento.

La relación de ambos cuerpos (el texto y el lector) es de goce. Barthes, hablando del texto como cuerpo, lo divide en dos: aquel que ve y del cual habla la ciencia, y el erótico. El primero, o sea el anatómico, es el que producen los gramáticos, los filólogos, y el segundo, el erótico, sería el cuerpo del texto mismo.

> Los eruditos árabes hablando del texto emplean esta expresión admirable: el cuerpo cierto. ¿Qué cuerpo? puesto que tenemos varios: el cuerpo de los anatomistas y de los fisiólogos, el que ve o del que habla la ciencia: es el texto de los gramáticos, de los críticos, de los comentadores, de los filólogos (es el fono-texto). Pero también tenemos un cuerpo de goce hecho únicamente de relaciones eróticas sin ninguna relación con el primero; es otra división, otra denominación. Con el texto ocurre lo mismo: no es más que la lista abierta de los fuegos del lenguaje (fuegos vivientes, luces intermitentes, rasgos ubicuos dispuestos en el texto como semillas...) [5].

El cuerpo humano también se puede dividir en el cuerpo visible, del cual habla la ciencia, y el cuerpo de goce, que tiene sus relaciones eróticas. Así pues, el placer del texto y el placer del cuerpo (humano) no se pueden reducir a los funcionamientos gramaticales o fisiológicos respectivamente:

> El texto tiene una forma humana: ¿es una figura, un anagrama del cuerpo? Sí, pero del cuerpo erótico. El placer del texto sería irreductible a su funcionamiento gramatical (fono-textual) como el placer del cuerpo es irreductible a la necesidad fisiológica [6].

La palabra texto quiere decir tejido. Este se teje, se entrelaza por medio de los códigos o voces tales como el hermenéutico, el simbólico, el cultural, el de las acciones y el de los semas [7]. Estos códigos, al entrelazarse, se pierden en el tejido, forman la red con mil entradas abiertas al lector.

---

1 Huizinga, Johan, *Homo ludens* (Barcelona: Emecé, 1968).
2 Roland Barthes, *Lección inaugural de la Cátedra de Semiología Literaria del Collège de France (México: Siglo XXI, 1982)*, pág. 126.
3 Especialmente en sus obras *S/Z* (México: Siglo XXI, 1980), *El placer del texto* (México: Siglo XXI, 1980) y *Fragmentos de un discurso amoroso* (México: Siglo XXI, 1983).
4 Rubem Alves, *Poesia, profecia, magia. Meditações* (Rio de Janeiro: CEDI, 1983), pág. 8.
5 Barthes, *El placer del texto*, págs. 25 s.
6 *Ibid*, pág. 25.
7 Barthes, *S/Z*, pág. 14.

Desde la perspectiva de las relaciones eróticas del texto, el roce de las palabras en sus polos metafórico y metonímico provoca reacciones placenteras; allí el texto muestra su placer.

Siguiendo la lógica de esta relación tan estrecha entre texto (tejido) y cuerpo (humano), podríamos afirmar que este último es un texto. ¿En qué sentido? En que el cuerpo también es un tejido, aunque de carnes altamente sensitivas, deseosas de combinaciones, sobre todo en el contacto con otros cuerpos. La figura barthiana "cuando mi dedo por descuido..." nos ayuda a entender este "discurso interior suscitado por un contacto furtivo con el cuerpo (y más precisamente la piel) del ser deseado" [8]. Rubem Alves, hablando sobre la sensación del cuerpo frente a ciertas palabras dice: "coisa delicada esta nosso corpo, tapeceria de carnes tecida sobre palabras" [9].

El texto y el lector, ambos cuerpos y tejidos con facultades eróticas, entran en diálogo, se seducen mutuamente: el texto atrayendo al lector al provocarle reacciones corporales y sentimentales, y el lector incitando al texto a que muestre sus connotaciones y se goce en la polisemia.

Hasta aquí sólo se ha hablado de las relaciones entre el texto y el lector, ¿y el crítico? Algunos, como Barthes, los expulsan del goce, porque tratan al cuerpo (texto) anatómicamente. El crítico habla sobre el texto sobria y "científicamente", y por lo tanto resulta poco erótico. Sin embargo, nosotros creemos que, en muchos casos es cierto, pero no necesariamente en todos, pues se pueden producir discursos críticos eróticos. Lo que se debe subrayar es que siempre hay una relación de placer entre el texto literario y el lector, sea crítico o no. Francis Landy piensa que el crítico tiene una función poética, pues como el lector, "recrea el poema miméticamente, adoptándolo como su propio sueño, mito o fantasía" [10].

Mucho del placer del crítico radica en releer textos, jugar con sus sentidos, descubrir enigmas, disfrutar de la intertextualidad e intratextualidad. Barthes mismo afirmó en su Conferencia inaugural de la cátedra de semiología lingüística en el Collège de France en 1977, que "la escritura convierte al saber en una fiesta" [11]. Nos recuerda también que en latín, saber y sabor tienen la misma etimología, y por lo tanto la oposición ciencia/letras es relativa; se trata solamente de diferentes lugares de la palabra y no de contrarios como verdadero/bello, realidad/fantasía, objetividad/subjetividad. *Sapientia* es "ningún poder, un poco de prudente saber y el máximo posible de sabor"[12].

De manera que, a pesar de la afirmación explícita y negativa de Barthes en relación al crítico, creemos que él acepta su experiencia placentera sentida al analizar obras como S/Z. Sus discursos últimos, como crítico, son bastante sensuales debido a las metáforas eróticas que utiliza, y a otros recursos similares. El lector de este escrito lo afirmará también al leer la segunda parte del mismo.

8 Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, pág. 74.
9 Rubem Alves, pág. 8.
10 F. Landy, "Beauty and the Enigma: An Inquiry into some Episodes of the Song of Songs", en: *Journal for the Study of the Old Testament* 17 (1980), pág. 62.
11 R. Barthes, *Lección inaugural..., op. cit.*, pág. 126.
12 *Ibid.*, pág.150.

3. El placer del texto, en el texto y con el texto

Hay momentos en que el texto se vuelve "coqueto" y atrae al lector; en esos momentos el texto toma su placer.

Este placer no es sistematizable, su producción es indirecta e imprevisible. Sin embargo, Barthes, consciente de ello, postula dos formas de lectura en las cuales el texto se muestra erótico [13]: a) aquella que va a las articulaciones de la anécdota, en donde se ignoran los juegos del lenguaje, las catálisis, y se busca el final. Este régimen de lectura, dice el autor, se parece al *strip tease*, actividad que sugiere un orden y en la cual se espera de antemano un final, el sexo descubierto; b) aquella que pasa por el texto y se detiene en cada punto; se siente cautivada "por la superposición de los niveles de la significancia"[14]. En esta última lectura se siente el placer en las "rasgaduras", los "bordes de la fisura" que se abren y se cierran; entre la historia y el discurso o la anécdota y la narratividad. El autor dice al respecto:

> Aquí lo que sucede al lenguaje no le sucede al discurso. Se quiere que ocurra algo, pero no ocurre nada. Lo que "ocurre", aquello que "se va", la fisura de los dos bordes, el intersticio del goce, se produce en el volumen de los lenguajes, en la enunciación y no en la continuación de los enunciados: no devorar, no tragar sino masticar, desmenuzar minuciosamente... [15]

Para Barthes lo más erótico es "la intermitencia", el "centelleo" producido por la aparición-desaparición de la piel que está entre dos piezas: el pantalón y la blusa, la camisa entre abierta, el guante y la manga. Hablando sobre el placer del texto de Flaubert, Barthes dice que su goce está en la "narratividad desconstruida":

> He aquí un estado muy sutil, casi insostenible del discurso: la narratividad está desconstruida y sin embargo la historia sigue siendo legible... un asíndeton generalizado se apodera de toda la enunciación de manera que ese discurso tan legible es, clandestinamente, uno de los más enloquecidos que se pueda imaginar [16].

¿Qué es lo que produce placer en un texto? Sistematizando las ideas que expone Barthes en su obra ya citada *El placer del texto*, se puede contestar esta pregunta y otras que plantearemos posteriormente, de la siguiente manera:

—Ciertas rupturas, ciertos choques entre códigos antipáticos, por ejemplo, un neologismo pomposo e irrisorio a la vez, un mensaje pornográfico dicho en frases puras. (Este choque de códigos lo encontramos con frecuencia en la novela *Amor en tiempos de cólera* de Gabriel García Márquez, por eso la disfrutamos grandemente).

—La duplicidad en las obras de la modernidad, cuando se unen los dos límites: el prudente o canónico, y el móvil o vacío.

13 Cf. *El placer del texto*, págs. 20 ss.
14 Significancia es la relación de las connotaciones producidas por los significantes. En textos de placer esta relación de connotaciones produce una atmósfera imprecisa, erótica, llena de fantasía.
15 Barthes, *El placer del texto*, pág. 21.
16 *Ibid.*, pág. 16.

—Los lugares "quemantes" de la anécdota. Al buscarlos, el lector tiende a consumir páginas y páginas para identificar las articulaciones de los sucesos.
—La elevación del valor del significado al rango del significante. Escribir, por ejemplo, en un panfleto político la palabra "haristokrasia" con esa ortografía.
—Lo corto de un texto; "aquel que se presenta como una introducción a lo que no se va a escribir más".
—El cambio o entrecruce de códigos en el texto entre la lengua literaria y la lengua puramente gramatical (por ejemplo, las frases "beber amores", "piel callada", etc.)
—La intertextualidad. Lo antes visto y reconocido ahora.
—Lo nuevo o inesperado a los ojos del lector.
—En ciertos casos la repetición hasta el exceso, hasta que se entre en la pérdida, en el cero del significado.
—Una figura percibida en el texto, o sea, el modo de aparición del cuerpo erótico en el perfil del texto. (Ejemplo: en Cant. 5.2-8, la historia y la figura ofrecen dos discursos: uno ingenuo (el discurso legible) y otro erótico (el discurso clandestino, leíble) producido por la figura. La historia narra la llegada del amado a la casa de la amada cuando ella está por dormirse. Ella se refiere a la llegada así:

> Mi amor mete la mano por la abertura: me estremezco al sentirlo. Ya me he levantado a abrir a mi amado: mis manos gotean perfume de mirra, mis dedos mirra que fluye por la manilla de la cerradura.

La figura erótica es clara, el doble sentido del discurso es evidente. Aquí el texto toma su placer).

Otra pregunta posible es ¿cómo se obtiene placer? De acuerdo a Barthes:

—Cuando el lector se vuelve un "voyeur" (mirón), al observar clandestinamente el placer del otro.
—Cuando no se reduce el texto al funcionamiento gramatical.
—Cuando se revierte la historia noble, la contada en forma pura, y se envilece. (En *Amor en tiempos de cólera* el narrador pinta una escena romántica con todos los códigos clásicos: ella borda, él le entrega una carta de amor, se ven con ojos lánguidos... al final el texto sorprende al lector con un cruce de códigos: ella, con un movimiento rápido, esconde el bordado, porque se lo cuitió un pájaro en ese preciso momento).
—Cuando se nota la relación diferente entre el modo de contar y la historia erótica.

Según Barthes, el placer se experimenta "como un instante insostenible, imposible", Como un estado extraño que comunica la atopía del texto: incompatibilidad, calma. Como un goce simultáneo a través del texto, de la consistencia del yo y de su caída. Se vive como en una "contradicción viviente". Para el autor hay dos tipos de placeres: uno que se muestra triunfante (heroico, musculoso), y otro que se manifiesta en forma de una deriva, como "el corcho en las olas". El placer también se manifiesta bajo el deseo de producción, pero no de imitación, sino de producir otro texto, uno nuevo.

4. El placer del texto y el *Cantar de los cantares*

Barthes afirma que el placer del texto ocurre únicamente en textos modernos y contemporáneos. Sin embargo, "un régimen de lectura erótica", como él lo llama, también se asoma en el texto antiguo el *Cantar de los cantares*. Si no se da en forma plena se debe quizás a lo deshilvanado de la anécdota, o al hecho de que el tema erótico de la historia ha sido censurado y se necesita echar mano de la ambigüedad de las palabras para mostrar su erotismo. Basta con darle "una mirada semilógica" perspicazmente erótica, para percibir los "bordes de la fisura" entre lo que podríamos llamar lo legible y lo leíble, o la anécdota (historia) y la narratividad. El texto del *Cantar de los cantares* tiene sus momentos "coquetos" en los cuales se juega como a las escondidas con los significantes, estos frecuentemente connotan un sentido erótico mayor que el de la anécdota narrada. El juego se da por el carácter polisémico del lenguaje, por los semas que, en cadena metonímica, forman instancias leíbles aunque no legibles. Se trata de la lectura entre líneas. A menudo el texto del *Cantar* se satura de placer por el juego de la anécdota (que es erótica) y la narratividad (también erótica).

En el apartado anterior hemos resumido los momentos en los cuales el texto muestra su erotismo, de acuerdo a las categorías postuladas por Roland Barthes. Ahora bien, no todos esos momentos aparecen a la vez o siempre, mucho de ello depende de la "contextura del texto", del tipo de discurso que construye el mundo creado.

Esos momentos eróticos del texto, repetimos, no hacen alusión al contenido. No es lo mismo el erotismo del discurso que el erotismo de la historia. Estas deducciones sobre el cuerpo erótico del texto son independientes del tema que trata el texto, es decir, el hecho de que un texto tenga un contenido erótico no implica necesariamente que su discurso sea erótico, y viceversa: un texto puede ser extremadamente sensual aun cuando no hable explícitamente de amor erótico. Es más, Barthes llega a afirmar que cuando un texto trata temas eróticos el discurso es poco placentero porque al hallar erotismo aquí y erotismo allá, la obra puede resultar "bien decepcionante".

Esta afirmación última de Barthes no se verifica en el *Cantar de los cantares*. Al contrario, la relación erótica de los amantes de la historia y la relación erótica del texto se complementan de tal manera, que el placer mayor del texto se da precisamente en los "bordes de la fisura" entre la anécdota erótica y la narratividad también erótica. Es en esta coyuntura donde se produce el "centelleo".

De los momentos placenteros del texto mencionados anteriormente, el *Cantar* produce la mayoría, aunque no todos con la misma intensidad. Se produce con cierta regularidad la duplicidad, los discursos paralelos: uno legible y el otro leíble, entre líneas; el entrecruce de códigos o sintagmas: la intertextualidad y la intratextualidad; y la repetición. Con menos regularidad ocurre la figura percibida en el texto. Por ejemplo, el amado acostado sobre ella, imagen dibujada con lenguaje de flores (Cant.1.13-16).

Otro momento "coqueto" que aparece en el *Cantar* y que Barthes no menciona, por lo menos explícitamente, pero que cabe en la "duplicidad", es la continuidad de la lógica del discurso escrito sin aparecer éste en forma plausible, sólo en la mente del lector, o, en otras palabras, en el discurso leíble. Un ejemplo es los versos 1-7 del capítulo 4. En ellos el amante recorre el cuerpo de la amada desde el cabello hasta el pecho; allí se detiene el discurso escrito, menciona unas palabras aparentemente ajenas a la descripción del cuerpo pero que suponen una actividad sexual, y concluye: "Toda eres hermosa y en ti no hay defecto". Al afirmar la perfección de la amante se supone que recorrió las partes no descritas; esta actividad, no obstante, la desarrolló el discurso clandestino.

El momento que no se da marcadamente es el de "los lugares quemantes de la anécdota"; esto, claro está, se debe al carácter poético y no narrativo del texto en cuestión. Por el contrario, el goce más frecuente es el de las connotaciones, pues pareciera ser que el texto se goza en hacerle ver al lector su polisemia erótica plasmada en los significantes. Resulta, pues, útil el método barthiano para "desnudar" el texto y gozar de él.

5. Lectura lúdica de Cant. 2.8-17

Tomamos Cant. 2.8-17 como ejemplo para observar el erotismo del signo lingüístico en el texto, sobre todo en su polisemia. Se trata apenas de una invitación a jugar con los signos lingüísticos para aquellos que saben y quieren reír. El marco presentado arriba y el modo de leer a continuación, servirán de guía para leer sensualmente los demás poemas del *Cantar*.

Este poema (2.8-17) lo observaremos de cerca y en "cámara lenta". Utilizaremos principalmente las técnicas de R. Barthes que aparecen en su libro *S/Z*. De manera que nos vemos obligadas a fragmentar el texto en unidades de significado, las cuales llamaremos *lexías*. El tamaño de las lexías será el propicio para observar los sentidos o connotaciones. Pueden ser largas o cortas. La división es arbitraria. Seguidamente rastrearemos algunos códigos entrelazados en el texto (de las acciones, el sémico, el hermenéutico, el simbólico...), los cuales marcaremos con la seña +. El número de la lexía aparecerá al inicio de la misma entre paréntesis. El lector no iniciado en el campo de la lingüística puede pasar por alto los nombres técnicos, y simplemente disfrutar de los juegos de la polisemia. Al poema lo llamaremos pícaramente: "La temporada del amor: la floración y la desfloración". El poema, dividido en diez lexías, es el siguiente:

1 ¡Oíd, que llega mi amado
saltando sobre los montes,
brincando por los collados!
Es mi amado como un gamo,
es mi amado un cervatillo.

2. Mirad: se ha parado detrás de la tapia,
atisba por la ventana,
Mira por las celosías,
Habla mi amado y me dice:

3. Levántate, amada mía,
hermosa mía, ven a mí
Porque ha pasado el invierno,
Las lluvias han cesado y se han ido
brotan las flores en la vega,
llega el tiempo de la poda
el arrullo de la tórtola
se deja oír en los campos;
apuntan los frutos en la higuera,
la viña en flor difunde perfume,
¡Levántate, amada mía,
hermosa mía, ven a mí!

4. Paloma mía, que anidas en los huecos de la peña
en las grietas del barranco,

5. déjame ver tu figura
déjame escuchar tu voz,
porque es muy dulce tu voz
y es hermosa tu figura.

6. Agarradnos las raposas,
las raposas pequeñitas,
que destrozan nuestras viñas
nuestras viñas florecidas.

7. ¡Mi amado es mío y yo soy suya,

8. Del pastor de azucenas!

9. Mientras sopla la brisa
y las sombras se alargan,

10. retorna, amado mío,
imita al cervatillo por montes y quebradas.

Veamos primero una síntesis de la escena, y después observémosla en "cámara lenta".

La primavera ocupa el mayor espacio: brotan flores en las vega, no hay lluvias, las tórtolas arrullan, las viñas perfuman y hay cierto misterio en las grietas del barranco: todo invita a una fecundación, o mejor, a momentos de placer. Al inicio el amado llega como un cervatillo y al final es invitado a que regrese también como tal: saltando sobre los montes y collados. Este movimiento del amante como el cervatillo, que sube y baja por montes y collados, connota el ritmo de la relación sexual.

El yo femenino anuncia la llegada del amado, lo hace eufóricamente, siguiendo el ritmo de "staccato": "Oíd que llega mi amado, saltando sobre los montes, brincando por los collados...". La sobrecarga de verbos intensifica el ritmo: oíd, saltando, brincando, mirad, se para, atisba, mira, habla, dice. Con estas expresiones se entreve la ansiedad de ella por él, y el deseo de que el lector goce del amor de ellos, sea un "voyeur". Todos los sentidos del cuerpo trabajan en este movimiento: la vista: el oído, el gusto, el olfato, el tacto: "mirad", "oíd", "dulce", "perfume", "ven a mí". La vértebra del sintagma que sostiene este "canto" es la siguiente: oíd-mirad-levántate-levántate-déjame ver tu cuerpo-déjame oír tu voz/agarradnos las raposas/él es mío y yo soy suya-retorna.

La lexía 6 es un enigma. Según la anécdota o historia, no se sabe quién habla o a qué se refiere. Si se insertan otras lexías de otro poema del *Cantar*, aquí calza una intervención

de los hermanos que pusieron a la joven a guardar "sus viñas" (Cant. 1.6) y no guardó "su viña". Así, pues, uno de los sentidos clandestinos que produce la organización de los significantes a esta altura del poema, indica la preocupación de los hermanos por la desfloración de la hermana: la lexía está en otro tono y otro ritmo, y con otros pronombres personales (plural).

El poema termina con el deseo de volver a jugar. Así termina el discurso del *Cantar de los cantares*, como una propuesta de juego eterno porque vale la pena jugarlo. A nivel del significante este movimiento dibuja una constante que se produce en varios movimientos, y que es la alternancia de pronombres personales: el hablante femenino, el masculino y la inserción brusca de un plural masculino. Este hecho prefigura el movimiento de la anécdota (historia) del discurso entero y lo refuerza enormemente.

Ahora gocemos de las lexías lentamente, una por una.

1 ¡Oíd, que llega mi amado
saltando sobre los montes,
brincando por los collados!
Es mi amado como un gamo,
es mi amado un cervatillo.

A la acción de este pequeño poema (Cant. 2.8-17) la nominamos "amar". +Aquí se abre la secuencia "llegada". ++Es un movimiento eufórico rítmico de subir-bajar, los significantes producen un movimiento parecido a la relación sexual; +++hay complicidad entre los amantes (personajes) y el signo lingüístico.

2. Mirad: se ha parado detrás de la tapia,
atisba por la ventana,
Mira por las celosías,
Habla mi amado y me dice:

+Hay una invitación al lector a ser un *voyerista* ("mirón") en dos niveles: en el placer del amor de los amantes y en el placer del texto. En el primer nivel, el discurso prepara al lector sensualmente, para lo que sucederá en la lexía 6; en el otro nivel, el *voyerista* encuentra ya una descripción erótica de la relación sexual en el doble sentido, deducible de las palabras "se para", "atisba", "levántate", "déjame"; la palabra tapia/muro se refiere al cuerpo de ella (cf. Cant. 8.9,10). ++Percibimos la acción de "querer entrar". +++El movimiento eufórico de los verbos connota ansiedad.

3. Levántate, amada mía,
hermosa mía, ven a mí
Porque ha pasado el invierno,
Las lluvias han cesado y se han ido,
brotan las flores en la vega,
llega el tiempo de la poda
el arrullo de la tórtola
se deja oír en los campos;
apuntan los frutos en la higuera,
la viña en flor difunde perfume.
¡Levántate, amada mía,
hermosa mía, ven a mí!

+Esta lexía comienza y termina con la misma súplica; el amante pide que ella salga y trata de convencerla con la primavera como pretexto; percibimos la acción amar y suplicar. ++El tono también es eufórico: primavera, ambiente musical, vistoso, perfumado, el vino está listo para ser preparado; esta vegetalidad que se respira es la vida palpitando, en flor. Las connotaciones entonces son de vida y de tiempo de fecundación. +++Este hecho ambiental, por metonimia, connota la madurez sexual de la amada: "la viña perfuma" equivale a "tú estás excitante o preparada sexualmente", lo cual los hermanos de ella negarán en Cant. 8.8. Algunos comentarios reconocen la palabra "viña" como eufemismo para el sexo femenino.

4. Paloma mía, que anidas en los huecos de la peña
en las grietas del barranco,

+Hay una nota de misterio; el amor pertenece a lo inclasificable [17]. ++La amada como paloma dentro de un hueco de peña o grieta de barranco produce choque de códigos. Hay en todo el texto del *Cantar* una mezcla de elementos contrarios. Ella es negra y su amado blanco, ella es hermosa y a la vez terrible como escuadrón a banderas desplegadas (Cant. 6.4). Es virgen (paloma) y quebrantanormas (no guardó "su viña"). El cambio brusco en lo referente al ambiente entre paloma y grieta de barranco es parte del placer del texto.

5. déjame ver tu figura
déjame escuchar tu voz
porque es muy dulce tu voz,
y es hermosa tu figura.

+La verdadera razón por la cual el amante quiere ver a la joven no es para que vaya con él a ver las flores, según la lexía 3, sino porque desea estar y hablar con ella. El encuentro amoroso de los amantes aquí es diferente al del movimiento anterior (Cant. 2.1-7), en el cual el cuerpo masculino se impone sobre el femenino. Aquí se desean ambos sujetos que se hablan y se hacen el amor. El sometimiento es mutuo (lexía 7). ++El tono de súplica connota deseo y produce ansiedad e inquietud en el lector.

6. Agarradnos las raposas,
las raposas pequeñitas,
que destrozan nuestras viñas
nuestras viñas florecidas.

+El ritmo cambia en esta lexía, y resulta brusco en relación con su antecedente y siguiente; cambian también los pronombres personales de singular a plural: nosotros/vosotros. Es un "ladrillo" inserto que tiene como propósito interrumpir la lógica del argumento (que es "hacer el amor"). Se quiere evitar una destrucción de viñas en flor, o desfloración. Esos son dos sintagmas del discurso que resultan de un desdoblamiento de los significantes: discurre una anécdota de raposas legible a causa de los significantes, y un discurso erótico subyacente a causa de la connotación de los significantes interrelacionados con las lexías vecinas. ++Percibimos una connotación de peligro (la desfloración). +++las acciones serían, por un lado, (el legible) prohibir o pedir ayuda para que las raposas no destruyan las viñas, por

17 Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, pág. 43.

el otro, (discurso clandestino) el plural masculino (¿los hermanos?). Los hermanos no quieren que ella tenga una relación sexual. ++++No se explicita la identidad del hablante ni de los destinatarios; tenemos un enigma de identidad, parece, como dijimos líneas antes, que son los hermanos preocupados por la "viña" (Cant. 1.6). El vacío del nombre de los destinatarios queda abierto o vacante para un lector que piense como ellos.

7. ¡Mi amado es mío y yo soy suya,

+Esta afirmación de posesión mutua se desliza de la lexía anterior: ¡algo aconteció!, positivo para los amantes, negativo para los censores; tenemos un sema de pertenencia mutua. ++Hay igualdad en la pertenencia. La misma frase, pero invertida, se leerá en Cant. 6.3: "Yo soy de mi amado y mi amado es mío".

8. Del pastor de azucenas!

+En esta lexía se oyen ecos de otras partes del *Cantar* que aparecen a lo largo del poema: está el pastor que "recuesta su rebaño" (Cant. 1.7), aparece ella como azucena (Cant. 2.2), los labios de él como azucenas con mirra que fluye (Cant. 5.13), y los dientes de ella como un rebaño (Cant. 4.2). Todas estas imágenes se dan cita en esta lexía. La cadena de significantes que se van regando a lo largo del texto enredan al lector en un mundo de ensoñación con una dosis alta de erotismo. El pastor de azucenas es "el besador", es quien come y deja comer de su boca. La palabra "pastar", es ambigua, pues puede significar "comer" o "hacer comer"[18].

9. Mientras sopla la brisa
y las sombras se alargan,

+Hay calma después de la actividad de las raposas, pero permanencia en el deseo connotado en "las sombras se alargan". Aquí el sol no domina ni daña como en Cant. 1.6, sino que las sombras se extienden y la brisa sopla. Nos recuerda los deseos del amante de estar "bajo las sombras del manzano". El manzano era su amante (Cant. 2.3). Estos son ecos de expresiones fundantes [19].

10. retorna, amado mío,
imita al cervatillo por montes y quebradas.

+Se cierra con la misma figura inicial: el cervatillo saltando por los montes y quebradas. Hay una invitación al amante para que vuelva. ++Los significantes producen el movimiento de subida y bajada, lo cual connota el deseo de hacer el amor de nuevo.

La obra se ofrece abierta para que el lector continúe disfrutando de ella. He aquí una manera lúdica, erótica, de leer estos poemas de amor. El hecho de que aparezcan en la biblia es un signo que nos enseña que la mejor manera de hablar de Dios y con Dios, pasa por la materialidad del amor humano. Pues como dice San Juan, quien dice que ama a Dios y odia a su hermano o hermana es un mentiroso (1 Jn. 4.20). Y el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor (1 Jn. 4.8). ■

18 Marvin Pope, *Song of Songs* (New York: Doubleday & Company, Inc. The Ancor Bible, 1977), pág. 114.

19 Hay expresiones que tienen una función sugestiva, son expresiones fundantes que cada vez que se oyen producen placer, estimulan la imaginación, invitan a lo impreciso. Al mismo tiempo sucede que, todo lo vago y sugestivo es traído a esa expresión original, para verificar si ésta contiene la connotación imaginada. En otras palabras, esta expresión fundante poderosa en lo sugestivo es rígida e inequívoca pues imita y orienta el campo de lo sugestivo. Umberto Eco, *Obra abierta* (Barcelona: Ariel, 1979), pág. 119.

NOVEDADES DEI

Sobre ídolos y sacrificios:
René Girard con teólogos de la liberación
Hugo Assmann (editor)
ISBN 9977-83-055-X
194 págs.
Este libro documenta un evento inédito. Por primera vez se realizó un fecundo intercambio de ideas en vivo entre el renombrado pensador francés René Girard, y un grupo de pensadores latinoamericanos.

Precio del libro ..... US$ 9,50

Precio con envío aéreo incluido

- C. A., Panamá y Belice ..... US$ 10,66
- Resto de América ..... US$ 11,05
- Europa y Medio Oriente ..... US$ 11,82
- Asia, Africa y Oceanía ..... US$ 12,33

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124 • Telefax (506) 53-1541

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones SAN JOSE-COSTA RICA

SUSCRIPCION (6 números al año y correo aéreo incluido)

Costa Rica: ¢ 950
América Latina: US$ 12
Otros Países: US$ 18

Favor enviar cheque a nombre del DEI

Apartado 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124 • Telefax (506) 53-1541

La crisis del socialismo histórico y América Latina

Helio Gallardo

Propósito

La reciente agudización de la tendencia a la disolución irreversible de lo que fue la Unión Soviética, en la segunda parte de 1991, y la necesidad de discutir y de aclarar, política y teóricamente, en este contexto de *crisis de acabamiento* (1) del socialismo soviético y esteeuropeo, el sentido (o los sentidos) del socialismo para la política popular en las sociedades latinoamericanas, están en la base de la organización de las indicaciones analíticas que configuran este trabajo. En cuanto determinaciones para el análisis, estas indicaciones no constituyen explicaciones por sí mismas sino criterios que buscan contribuir a una comprensión y explicación. La comprensión y explicación socio-histórica es siempre un elemento de la práctica política, o sea una cuestión práctico-crítica, social, y excede, por lo tanto, el alcance de los trabajos puramente conceptuales. La comprensión y explicación deberán tomar su forma *efectiva*, por consiguiente, en los distintos frentes práctico-críticos (teóricos, orgánicos, sociales; parciales, globales) en los que se realiza el trabajo político popular (2).

1. Algunas precisiones conceptuales

Por razones de espacio, presentaremos estas precisiones bajo una forma indicativa, como tesis:

1.- La expresión "socialismo" designa un movimiento histórico, no un programa político o una ideología o una ciencia.

En cuanto movimiento histórico, el socialismo puede contener programas políticos, sistemas económicos, ideologías, mitos, sueños, utopías, ciencia, sociedades, organizaciones, avances y derrotas. También pueden darse dentro de él, y en su nombre, crímenes y aberraciones.

El socialismo, como movimiento histórico, contiene al marxismo teórico o conceptual, pero no es idéntico a él. En los últimos 150 años el referente marxista del socialismo resulta indispensable para comprender el sentido de este último, pero el socialismo no se agota en la teoría marxista.

En cuanto movimiento histórico, el socialismo contiene ideologías como el marxismo-leninismo y sociedades como lo han sido la Unión Soviética o Hungría o Polonia y otras que todavía se reconocen como socialistas, China y Cuba, por ejemplo. La crisis de liquidación de una ideología como el marxismo-leninismo, o el derrumbe del sistema soviético de dominación (y esto quiere decir la liquidación de las instituciones que fijaban su producción como sociedad y permitían, mediante su sanción, su reproducción), no implican una crisis de acabamiento del socialismo aunque sí puedan tener un efecto de crisis en él. Este efecto de crisis no está ligado, por consiguiente, a una identificación conceptual o práctica entre socialismo y marxismo-leninismo o paradigma soviético, sino que se deriva del peso geopolítico, político e ideológico específico del marxismo soviético en el desarrollo del marxismo y del socialismo teórico y práctico durante el siglo XX.

Ninguna efectualización, es decir realización particularizada del marxismo (teórico, espiritual, práctico), agota al movimiento socialista ni al propio marxismo, que también debe comprenderse como un movimiento teórico y práctico y explicarse desde *su* historia.

2.- Lo que determina el carácter del socialismo de inspiración marxista es su proposición de ser una alternativa necesaria de las formas capitalistas de existencia.

El punto central del diagnóstico del marxismo original (Marx-Engels) acerca del capitalismo no es que las sociedades burguesas estén basadas en la explotación y produzcan y reproduzcan, por consiguiente, desigualdad e injusticia estructurales (3) y situacionales (es decir, que afectan directamente a las personas), sino que las sociedades fundadas en el modo capitalista de producción son *inviables*, o sea imposibles, excepto que el suicidio sea un valor cultural, porque ellas destruyen las fuentes de toda existencia humana: la Naturaleza y al ser humano como tal (4).

1. Se trata de una expresión compuesta. Por sí mismo, el término "crisis" indica básicamente una transición y un discernimiento, no el acabamiento o la muerte. Sin embargo, su uso ideológico reciente por parte de quienes celebran el "triunfo del capitalismo" torna necesario diferenciar entre crisis como transición y *crisis de acabamiento*. Un proceso puede materializar una crisis de acabamiento por *consumación* (ya no existen más retos para el socialismo porque todos se han resuelto a plenitud o carecen de sentido), por *agotamiento* (el socialismo no es capaz de enfrentar sus retos específicos y se torna necesaria "otra cosa") o por *liquidación* (el socialismo es destruido por la articulación de procesos internos y presiones exteriores). La situación actual de los países esteuropeos y de la antigua Unión Soviética es la de una crisis de liquidación (Cf. H. Gallardo: *Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo, Crisis del socialismo histórico* y *¿A quién puede importarle que el marxismo sobreviva?)*

2. *Popular* remite aquí, como en todos mis trabajos, a una categoría de análisis, es decir a un discurso político teórico. No se trata de un mero término y no puede ser llenado intuitiva o arbitrariamente (Para su alcance, véase, v.gr., *Elementos de política en América Latina*, sec. 1, cap. 2).

3. Así lo piensa, como muchos, por ejemplo, J.A. Gimbernat: *La crisis del socialismo*, pág. 39. Pero se trata de un error político garrafal, aunque se alimente de las mejores intenciones.

4. En los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* (Marx), el punto aparece en el contexto de la afirmación de la existencia productiva humana como *vida engendradora de vida*. Para el capitalismo, en cambio, "La producción no produce al hombre solamente como una *mercancía*, la *mercancía-hombre*, el hombre en función de *mercancía*, sino que lo produce, además, precisamente en esa función, como un ser *deshumanizado* tanto *espiritual* cuanto físicamente. Inmoralidad, aborto, embrutecimiento

El socialismo, por lo tanto, para Marx y Engels, no es algo que pueda *elegirse* ante el capitalismo, sino que es lo que hay que hacer desde el capitalismo y contra el capitalismo porque (excepto que se desee el suicidio) es lo único que puede hacerse. El socialismo es, por lo tanto, obligatorio. El socialismo no consiste, así, sólo en una organización social mejor que la sociedad capitalista, sino en una sociedad hecha posible y necesaria (exigida, urgida) por el capitalismo como su revolución y su alternativa. "Alternativa" posee aquí, pues, un sentido fuerte, lo que los lógicos llaman *disyunción*. No se trata, para Marx y Engels, de socialismo o capitalismo, sino de o socialismo (si se desea sobrevivir) o capitalismo (5).

Que el capitalismo sea inviable no significa que no pueda existir. Sólo notifica que su racionalidad específica comprende una crisis de liquidación ambiental y la imposibilidad de efectualización del sujeto humano genérico y del sujeto humano particularizado. Traducido al lenguaje político esto quiere decir que el capitalismo constituye sociedades y élites que no perciben ni valoran ni se hacen responsables por su autodestructividad (a la que celebran, más bien, como progreso y triunfo). El socialismo es la alternativa histórica necesaria de esta autodestructividad. El capitalismo exige el socialismo como alternativa en un sentido fuerte (lo posibilita y lo torna necesario), pero, también, se moviliza sistémicamente, es decir, como totalidad, contra toda alternativa.

La cuestión de la *revolución* no es, pues, un asunto adjetivo o meramente político (en el restringido sentido historico-burgués occidental) en la conceptualización del marxismo original y en su proyección en un socialismo marxista. De hecho, la posibilidad y necesidad de una transformación cualitativa de las condiciones de existencia capitalista en condiciones de vida humana, es decir la urgente radicalidad de la revolución, es lo que permite distinguir, por ejemplo, entre socialismo de efectiva inspiración marxista y otros socialismos, como el democrático y la socialdemocracia en los países europeos, o el desarrollista, socialcristiano o socialdemócrata en América Latina. La necesidad de la transformación radical, y el permanente compromiso por contribuir a crear las condiciones políticas para su efectualización son pues cuestiones humanas (personales, sociales, prácticas), es decir ético-históricas centrales dentro del marxismo y, por extensión, para el movimiento histórico socialista (6).

3.- El marxismo sólo puede ser asumido adecuadamente desde la perspectiva que él mismo propone para la comprensión (y transformación) de las situaciones sociales, es decir como un proceso histórico que consiste en un desarrollo conflictivo. La expresión "el marxismo" designa su historia.

El marxismo no es una doctrina, en el sentido de un cuerpo cerrado de conocimiento enseñable. El marxismo es básicamente una actitud de interlocución histórico-social que aspira a configurar una sociedad de sujetos. "Interlocutor" supone no sólo interrogar y dialogar, sino también *interrumpir*. La obra teórica de Marx, por ejemplo, es diálogo con la Economía Política burguesa (Smith, Ricardo), pero también interrupción-transformación de esa Economía Política. La obra de Marx, y en general de cualquier marxista, es siempre una interlocución, una relación conflictiva (no necesariamente destructiva), una tensión no susceptible de ser encerrada en una doctrina. El concepto "el marxismo" no puede decir ni contener enteramente el movimiento histórico en el que consiste el marxismo. Existe una conflictividad, que no puede ser resuelta mediante una operación puramente mental, entre la producción de conceptos y la praxis efectiva compleja que el concepto intenta expresar. La obra de Marx, por ejemplo, es interlocutora (diálogo-interrupción) de Smith y Ricardo, pero también lo es de la situación del movimiento obrero de su época y del paradigma de las Ciencias Naturales entonces vigente, y también de los socialismos ideológicos del período y, desde luego, de la filosofía dominante en ese momento. Cuando P. Anderson escribe que la primera y más fundamental de las características del marxismo occidental fue su divorcio

---

del obrero y del capitalista" (pág. 92). En el *Manifiesto Comunista* (Marx-Engels), se enfatiza el carácter acumulativo de las crisis generadas por la organización capitalista de la existencia: ""¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios para prevenirlas" (pág. 98). En *El capital*, el punto se condensa tajantemente: "La producción capitalista sólo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social al mismo tiempo que agota las dos fuentes de las cuales brota toda riqueza: *La tierra y el trabajador*" (pág. 483). En *El papel del trabajo en la transición del mono al hombre* (Engels), se lo enfatiza en relación con la articulación producción-equilibrio ambiental: "Esta regulación exige algo más que un simple conocimiento. Exige una revolución total en nuestro modo de producción existente hasta ahora, y al mismo tiempo una revolución en todo nuestro orden social contemporáneo" (págs. 146-47). He elegido a propósito los textos para indicar la persistencia y centralidad del punto. Desde luego, las obras de Marx-Engels no son unívocas. Pero, ¿qué texto lo es? Mészáros, en 1970, sintetiza esta problemática así: "El capitalismo no se caracteriza simplemente por la enajenación y la reificación sino, al mismo tiempo, también por la maximización de la *tendencia a la enajenación*, hasta el punto en que la misma existencia de la humanidad llega a estar en juego" (I. Mészáros: *La teoría de la enajenación en Marx*, pág. 335).

5. En su extendido examen crítico del pensamiento de Marx, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, K. Popper ofrece una interpretación enteramente distinta del carácter alternativo del socialismo: "Lo que Marx trata realmente de demostrar es que sólo existen dos posibilidades: que perdure para siempre el mundo terrible en que vivimos o que sobrevenga un mundo mejor, y que casi no vale la pena contemplar seriamente la posibilidad de la primera alternativa" (t.2, pág. 186 y, en general, toda la sec.4 del capítulo XVIII). El socialismo sería aquí una alternativa "blanda". Pero Popper no lee el marxismo ni el socialismo desde la perspectiva dc los pueblos latinoamericanos.

6. Esto, si no es retórica vacía, implica, al menos, una permanente articulación conceptual y práctica con la tarea del cambio radical, articulación que comprende un cambio en las personas y sentido desde ellas, por ellas, en la medida que no se trata exclusivamente de asaltar el poder sino de *transformar el carácter del poder*. Engels, por ejemplo, sintetiza esta cuestión indicando: "...el nuevo orden social suprimirá la competencia y la sustituirá con la asociación" (*Principios del comunismo*, pág. 75). De aquí se sigue que las crisis efectivas del socialismo marxista nunca son ideológicas como pretende la propaganda capitalista (y parece creerlo hoy la izquierda latinoamericana), sino efecto de su incapacidad para movilizarse alternativamente contra las formas capitalistas de existencia (modernización capitalista). Al interior de esta incapacidad material pueden darse crisis ideológicas, teóricas, etc. Por esto resulta hoy decisivo enfrentar *políticamente* las tesis que proclaman al capitalismo como una sociedad sin alternativas o el final de la historia. Pero "políticamente", dentro del marxismo y el socialismo, debe entenderse como diferenciada (plural) y vitalmente (históricamente).

estructural con la práctica política (7), su afirmación sólo puede entenderse o por un uso equívoco del término "marxismo" o por una restrictiva comprensión de lo que es "político". El marxismo es un interlocutor revolucionario o no es marxismo.

Como interlocutor, el marxismo dialoga-interrumpe también en el interior de su propio discurso. La obra de Marx consiste en una interlocución no sólo desde y contra Bakunin o Smith, sino consigo mismo (8). La historia del marxismo es también la historia de sus autointerlocuciones. *Los marxismos* son la expresión de estas autointerlocuciones. La historia del marxismo es, desde esta perspectiva, la articulación conflictiva (positiva, destructiva; conceptual-práctica) de los marxismos que son a su vez interlocutores, desde los explotados y desde el diagnóstico de las estructuras que determinan tanto las condiciones de su explotación como las de su liberación, de *toda* la formación económico-social que posibilita y exige una espiritualidad marxista.

La espiritualidad marxista se ocupa básicamente de la constitución de sujetos humanos individuales y genéricos a los que el capitalismo posibilita y niega. Se trata de una espiritualidad revolucionaria. Contempla un hombre-naturalizado y una naturaleza-humanizada en la medida que comprende al ser humano como *naturalmente* humano y *humanamente* natural (9). Como movimiento enteramente abierto a la historia de la producción del ser humano, los marxismos son negados mediante su fetichización en doctrina.

La fetichización del marxismo y de los marxismos sólo puede ser comprendida y denunciada y transformada desde criterios marxistas, que son criterios de interlocución histórica. La crisis actual del socialismo de inspiración marxista puede ser entendida como un efecto terminal de procesos complejos de fetichización. Estos procesos (y esta afirmación es redundante o tautológica, pero la estimo necesaria) son enteramente históricos.

4.- Ideológicamente, la crisis actual del socialismo histórico facilita desplazar y ocultar una crisis global del capitalismo.

El conjunto de crisis de liquidación que viven muchas de las sociedades del socialismo de inspiración marxista, en particular la Unión Soviética, es valorada por los actores de la dominación en el Occidente capitalista como un triunfo final del capitalismo.

El triunfo del capitalismo no puede derivarse de la eventual derrota del socialismo. El triunfo del capitalismo debe comprenderse como el logro adecuado de los objetivos que él mismo se plantea (práctica y retóricamente). Por ejemplo, el mercado mundial, o todo el mundo transformado en mercado, supone la constitución de un ser humano mundial o universal del cual el sistema se hace responsable. El capitalismo crea las condiciones de este ser humano universal y las materializa, pero insiste, al mismo tiempo, que el mercado no puede hacerse cargo de los excluidos ni de los pobres en cada país ni del Mundo Pobre considerado globalmente. En los cálculos optimistas esto implica negar reconocimiento humano dentro del capitalismo al menos a un tercio de la población en cada país y a dos tercios de la población mundial. La extensión universal de los derechos humanos capitalistas contiene la negación de la universal dignidad de la experiencia humana y la negativa a considerar apropiadamente humanas las necesidades y exigencias de vastos segmentos de la población. Esto implica la negación y violación materiales de sus derechos, los mismos en nombre de los cuales el capitalismo ha fundamentado su deber de expandirse universalmente. El triunfo del capitalismo debería ser medido por su capacidad para tornar digna y plena y universal la existencia humana en Haití y en Perú y Honduras, por remitir a situaciones latinoamericanas. En realidad, el capitalismo debería celebrar su triunfo mostrando que es efectivamente digna y genérica y plena la existencia humana en Nueva York y en Hollywood y en Francfort. El capitalismo de hoy se niega a discutir este punto. Lo que equivale a una negativa a discutir sus crímenes o a una ceguera respecto de ellos. Sus ideologías en uso (neoliberalismo, neoconservantismo, irracionalismo, fundamentalismo, postmodernismo), señalan que cada cual debe ocuparse de sus propios asuntos ya que el mercado se ocupará de los intereses de todos (10).

El punto anterior no incluye una argumentación excesiva. Por el contrario, en ella hemos considerado los "derechos humanos" *al interior* del espacio de la organización capitalista de la existencia, organización que hoy incluye el desmantelamiento del Estado de Bienestar y la exclusión de al menos un tercio de la población en cada sociedad y del Mundo Pobre en su conjunto. Hemos dejado de lado que el desarrollo capitalista *para todos* es económicamente impracticable (11) y ambientalmente imposible de sostener. Del mismo modo, el mundo burgués no puede tornar universal la 'experiencia vital' de la modernidad (M. Berman), puesto que ella supone la agresividad, la destructividad y la víctima. Se hace necesario, por consiguiente, pensar y llevar a cabo su diferencia cualitativa en cuanto se tiene como referencia al ser humano genérico. Pero el capitalismo rechaza admitir su diferencia o alternativa (su eventual exterior) y acepta sólo utopías que consisten en su propia proyección sin defectos, su prolongación al infinito, su para-siempre-más-de-lo-mismo capitalista. Para esta fetichización, lo distinto del orden capitalista, o sea de su lógica, no es otro orden, sino el caos. En nombre de este único orden verdadero y de su necesaria prolongación al infinito se niegan y destruyen, entonces, las alternativas y los movimientos humanos, históricos, que las contienen o actúan. La negativa a considerar alternativas, propia del capitalismo, su afirmación de la liquidación de todas las utopías supone su propia ideologización totalitaria, una "espiritualidad"

7. P. Anderson: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, pág. 41.
8. Un estudio de este aspecto ha sido desarrollado, por ejemplo, por A.W. Gouldner: *Los dos marxismos*. También, del mismo autor: *Against Fragmentation: The Origin of Marxism and the Sociology of Intellectuals*.
9. Mészaros, op. cit., pág. 13.

10. Excepto de los excluídos, "sin *intención* de dañarlos", por el mismo mercado. Para esta lógica, la exclusión *naturalmente* sirve al interés de "todos".
11. El capitalismo es básicamente una *competencia*. No es extraño que su naturaleza le demande pocos ganadores y muchos perdedores. Debo esta imagen a A.G. Frank.

sostenida por una utopía destructiva y autodestructiva (12) a la que proclama e impone como único principio de realidad.

La crisis efectiva del capitalismo consiste, entonces, en su ceguera objetiva respecto de su propia inviabilidad material y en su afán de tornar real un orden que, como meta y proceso, contiene la destrucción de la existencia humana. Esta crisis —hoy patentizada mediante políticas de exterminio, agudización del empleo de tecnologías devastadoras, cinismo, manipulación religiosa, consumismo desesperanzado y miseria extrema, armamentismo, la proposición de un Nuevo Orden que no contempla las necesidades diferenciales de la mayor parte de la población mundial, saturante imbecilización colectiva, etnocentrismo, racismos y, en general, por la negativa a considerar posible una existencia humana plena para todos y para cada uno, ética, estética, es decir buena y bella— es particularmente dramática porque logra efectualizarse como expresión de libertad, progreso y bienestar (13).

Por su autobloqueo o ceguera y por su carácter acumulativo, es decir irreversible, la crisis global del capitalismo conduce a un colapso final.

5.- La crisis del socialismo histórico no se reduce sólo al acabamiento por liquidación de algunas de las sociedades del socialismo histórico de inspiración marxista.

La expresión "socialismo histórico", opuesta a "socialismo real" (14), no designa exclusivamente la efectualización del socialismo de inspiración marxista en sociedades específicas como la Unión Soviética o las esteuropeas. La expresión incluye *todas* las manifestaciones socialistas (15) gestadas desde el marxismo revolucionario, ya como su matriz y efecto, por ejemplo, su desarrollo conceptual (teoría de la historia, diagnóstico revolucionario de la sociedad capitalista, concepción del mundo), ya en condensaciones situacionales, como los Movimientos y Frentes de Liberación Nacional latinoamericanos (FMNL, FMLN, v.gr.), o como algunas de las expresiones de la Sociología Crítica Latinoamericana (Teoría de la dependencia) o de la Teología Latinoamericana de la Liberación y también a las organizaciones marxista-leninistas ortodoxas (partidos comunistas y socialistas) y a un régimen social como el cubano.

El concepto "crisis del socialismo histórico" abarca todas las manifestaciones de inspiración marxista porque el marxismo es "únicamente" (16) sus efectualizaciones históricas, sean estas conceptuales (teóricas o espirituales) o prácticas. Para la concepción marxista de la existencia no existe un más acá ni un más allá de la historia, entendida ésta como conflictiva producción y autoproducción (teórico-prácticas) humanas. Luego, ni *El capital* (discurso teórico) ni el marxismo-leninismo (ideología de autoidentificación y de dominación) pueden estar fuera de la historia. Pero "crisis del socialismo histórico" no es idéntico a "liquidación de sociedades del socialismo histórico". El primer concepto designa una transición y un discernimiento, la necesidad de una interlocución teórico-práctica, en el sentido marxista original. El segundo concepto fija o describe una situación histórica particularizada o regional. Entre la crisis global y las situaciones de liquidación particularizadas existe o puede existir articulación, pero de ella no se sigue una identidad ni una identificación ni relaciones causales. Esto quiere decir que la crisis del socialismo histórico comprende los fenómenos de liquidación de los regímenes de dominación esteuropeos y de la Unión Soviética, pero no se reduce a esta liquidación ni puede ser identificado sin más con las formas que asume esta liquidación. El socialismo histórico de inspiración marxista es más amplio y diverso (distinto y conflictivo) que el marxismo-leninismo, por ejemplo, o que el régimen de Ceasescu. Pero, de esta no identificación no se sigue, tampoco, que el derrumbe del Muro de Berlín (y su levantamiento previo) sea una cuestión que se agote en sí misma, en su historicidad singular, y que ella carezca de relación con la espiritualidad y la teoría del socialismo marxista consideradas regional (teoría de la historia) o globalmente (concepción del mundo). Afirmar la no identificación y la no relación causal entre lo históricamente fundamental o matricial, el movimiento socialista, la teoría socialista, y lo históricamente peculiar, la Unión Soviética o el marxismo-leninismo, por ejemplo, no implica separarlos como regiones o niveles enteramente distintos y sin articulación entre sí.

Luego, la expresión "crisis del socialismo histórico" rechaza tanto las tesis que identifican, sin más, el derrumbe de los sistemas de dominación en Europa del Este y la liquidación de la Unión Soviética con la muerte del

12. Se trata, en realidad de una antiutopía. Cf. F. Hinkelammert: *¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella*. G. Mairet sintetiza la pretensión que funda a Occidente y que se expresa con toda su fuerza en su fase capitalista: "Con el Occidente, el *mundo se revela:* él que no era más que un punto indeciso en el horizonte se vuelve plenamente horizonte" (G. Mairet: *La ideología de Occidente: significación de un mito orgánico*, pág. 12).

13. Sobre la base de una ética del egoísmo y la irresponsabilidad negadas mediante una mistificación religiosa del éxito material (lo divino en el ser humano sería su capacidad empresarial individual), sancionadas por aumentos en la productividad de los procesos de trabajo y la posibilidad de un consumo diferenciado infinito y la permanente utilización de un poder hostil (tecnológico-científico-industrial y político-cultural) fetichizado como La Razón y que opera en la impunidad legitimando como justa la explotación de los seres humanos —mediante su cooptación parcial y fragmentaria por el sistema— y del hábitat y promoviendo como "hazañas de la Humanidad" lo que no son sino los crímenes de sus élites capitalistas.

14. Cf. H. Gallardo: *Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo*, págs. 3-4.

15. Marx probablemente habría escrito "comunistas". Con este término quería indicar el momento real de la emancipación y recuperación de lo humano necesario para la transformación del capitalismo. Por distintas razones y con muy diverso alcance, en este siglo, la militancia ortodoxa y los ciudadanos esteuropeos y soviéticos también dirán "comunistas". Pero aquí no se trata de cuestiones terminológicas, sino de asuntos conceptuales. Llamo "socialismo" al movimiento histórico revolucionario gestado en las condiciones de dominación capitalista. En cuanto la antigua URSS, v.gr., se quiso revolucionaria y alternativa del capitalismo, fue socialista porque jugó un papel efectivo (reconocible y reconocido) dentro del movimiento socialista en el siglo XX. La discusión respecto de si se trató o no de "*verdadero* socialismo" es distractora y estéril. En general, como ha mostrado bien A.G. Frank, además de tratarse de un argumento para ya convencidos en su "socialismo bueno", él desplaza y encubre cuestiones centrales como el de la relación entre *socialismo en un solo país* (Stalin, pero también hoy Cuba) y transición al socialismo, y socialismo y eficiencia y competitividad mundiales (A. G. Frank: *La revolución de Europa Oriental de 1989*, págs. 72-73).

16. Se trata de una ironía que remite a una comprensión del marxismo como un único proceso diferenciado y conflictivo en una totalidad concreta.

socialismo de inspiración marxista, como aquellas que "resuelven" ideológicamente la situación indicando que lo único que está en crisis es el estalinismo, o sea una forma aberrante (totalitaria o autoritaria) de no socialismo o de antisocialismo (17).

2. La crisis del socialismo y América Latina

2.1. Cuatro núcleos en la crisis del socialismo histórico

Entendemos la crisis actual del socialismo histórico (18) como un evento complejo que se expresa, de forma diversa, mediante cuatro núcleos articulados de procesos. Estos núcleos son:

a) el proceso de reestructuración soviético, con sus dos fases: intento de reestructuración (Gorbachov, 1985-1991) y recomposición (Yeltsin, 1991-?). En sus dos etapas se trata de una "revolución desde arriba", sin una efectiva participación social. Bajo la dirección de la fracción gorbachovista, la reestructuración aspiraba en el largo plazo a la recuperación de los caracteres de Superpotencia y Gran Potencia que ostentó la URSS desde la década del 50. En su segunda fase (constitución de la *Comunidad de Estados Independientes*, diciembre 1991), Rusia, es decir su dirección ex-comunista, busca consolidarse como una potencia regional sobre la base de una modernización capitalista acelerada que crea sus propios centros y periferias. No se trata ya, incluso retóricamente, de "más socialismo para desarrollar el socialismo" (Gorbachov: *Perestroika*, págs. 38-40), sino de "prolongar la explotación reconstituyéndola mediante un capitalismo ortodoxo". El paso desde la reestructuración a la recomposición, con la ruptura geopolítica explícita que implica, tiene efectos negativos para el conjunto de las sociedades latinoamericanas;

b) el derrumbe de los sistemas de dominación en Europa del Este. Se trata aquí, en la mayor parte de los casos, de procesos revolucionarios efectivos o de la creación de situaciones revolucionarias y prerrevolucionarias derivadas de la agitación de fuerzas sociales y políticas emergentes, que aspiran a transformar radicalmente sus condiciones de existencia. Son procesos populares (plurales), antimperialistas (nacionalistas), democráticos (antidictatoriales) y anticomunistas (antipartido y antisistema de dominación comunista), con doble significación específica para las sociedades latinoamericanas. En cuanto procesos revolucionarios de base popular, son indicativos de que la revolución es posible en los finales del siglo XX *si existe*, al menos, *una atenuación de la dominación geopolítica* que ha imperado desde el final de la Segunda Guerra Mundial y de que, en esta perspectiva, la transformación radical posee caracteres plurales, democráticos, nacionales y regionales. En cuanto "revoluciones por mayor y mejor consumo", las sociedades esteuropeas, cada cual con sus peculiaridades, tienden a conformar un nuevo estrato y región del capitalismo periférico y a configurarse, con ventajas comparativas, como puntos de inversión privilegiada en competencia con otras sociedades de la periferia, como las latinoamericanas. En el mismo movimiento, sus procesos alcanzan sentido ideológico para una propaganda global que los emplea en torno a los temas del "final del marxismo y de la historia" y de la "sociedad sin alternativas" (triunfo total del capitalismo, colapso de la esperanza, liquidación de las utopías);

c) la articulación de las procesos soviético y esteuropeos con otras experiencias de sociedades del socialismo histórico (Cuba, para la situación latinoamericana) y su efecto en otras experiencias históricas ligadas al socialismo, como los procesos de liberación nacional (Colombia, El Salvador, por ejemplo), y corrientes de pensamiento y organización como la Teología Latinoamericana de la Liberación, los partidos marxista-leninistas ortodoxos y, en general, lo que suele llamarse "la izquierda política" latinoamericana (19). Entre los procesos soviético y esteuropeo y sus efectos latinoamericanos no existe una única relación de causa-efecto, sino una articulación que incluye tanto rupturas y situaciones negativas (como el abandono y aislamiento de Cuba, por ejemplo, y la eventual destrucción de su régimen) como posibilidades de crecimiento y enriquecimiento, básicamente determinadas éstas por el colapso del marxismo-leninismo como ideología de autoidentificación revolucionaria lo que, en el mediano plazo, podría conducir al fortalecimiento de las tendencias a la *historización efectiva del movimiento popular* y a su ampliación y democratización, procesos ambos que suponen una crítica radical de las prácticas sectarias y hegemonistas, dogmáticas, que, sin contenido conceptual, han dominado la historia del movimiento popular latinoamericano;

d) la articulación de los núcleos anteriores con la espiritualidad (sentimientos, creencias, moralidad) y conceptualización (teoría) marxistas y socialistas. Comprendemos bajo estas nociones de espiritualidad y conceptualización —que no constituyen ámbitos excluyentes— a la concepción marxista del mundo, a la teoría marxista de la historia y al diagnóstico marxista acerca del funcionamiento de la sociedad capitalista. Espiritualidad y conceptuación marxistas son enteramente históricas y sus distintas regiones se articulan asimismo histórica y tensional o conflictivamente con procesos como la reestructuración soviética y fenómenos como el "culto a la personalidad" o el sectarismo y hegemonismo de las organizaciones marxista-leninistas ortodoxas en América Latina.

17. Sobre el punto, véase el ya citado *Crisis del socialismo histórico*, caps. 1 y 4. También el trabajo de Frank: *La revolución de Europa oriental de 1989*. Para avanzar en esta discusión, Frank recurre a una expresión algo cómica: "(no) socialismo real".

18. Se trata de la operacionalización de un concepto que aquí no incluye las experiencias asiáticas y africanas.

19. Considero "de izquierda", en América Latina, a las organizaciones políticas que se han propuesto sistemáticamente la integración económico-social nacional(se trata del tema de la reforma agraria, entre otros), la soberanía plena y la participación democrática. Básicamente sus banderas son antioligárquicas, antimperialistas, populares, integradoras y democráticas y buscan tornar viables a las sociedades latinoamericanas. La oportunidad y carácter de las luchas de esta izquierda son función de la historia política de cada país. Sus antecedentes ideológicos constituyen un tema complejo que no puede tratarse en estas líneas.

Obviamente, cada uno de estos cuatro núcleos forma parte de la crisis del socialismo histórico, pero cada uno de ellos expresa la crisis en su nivel, con sus características específicas (20). Por ejemplo, la sociedad soviética entró en crisis de liquidación debido a determinaciones internas (ineficiencia económica, dictadura política, opacidad cultural, totalitarismo ideológico) exacerbadas y llevadas al límite por presiones exteriores (geopolítica, carrera armamentista, competitividad económica), pero la concepción marxista del mundo, incluyendo su apreciación del ser humano como "el conjunto de sus relaciones sociales", o sus tesis acerca de que el capitalismo tiende a deteriorar irreversiblemente al ser humano y al hábitat y que torna imposible el ser genérico de la humanidad, no están en crisis de liquidación, al menos no para los pueblos latinoamericanos. Los sectores populares latinoamericanos "saben", históricamente, que el capitalismo no contiene su realización humana ni siquiera bajo la forma de su posibilidad (21). Así, por ejemplo, los pueblos indígenas de nuestro subcontinente no necesitan estudiar *El capital* para apreciar que en la sociedad capitalista ellos no son seres humanos sino víctimas y que la tierra o la Naturaleza, que sus culturas aman y veneran, es para la lógica del capital únicamente un campo de explotación. En este último nivel, la crisis no se manifiesta, por consiguiente, como acabamiento sino como la urgencia espiritual y conceptual de contribuir, desde la perspectiva de la existencia de todos los pueblos y de todos los seres humanos, al cambio cualitativo que evite el colapso inherente a la globalización capitalista. La concepción marxista del mundo ingresaría en una crisis de liquidación si el sistema al que adversa no produjese y reprodujese víctimas (y victimarios), puesto que ella intenta formar parte de la necesaria espiritualidad de resistencia y emancipación de estas víctimas (trabajadores, desocupados, campesinos, indígenas, mujeres, jóvenes, cristianos, etnias minoritarias), o si no contuviese respuestas materiales para los desafíos estructurales, situacionales y coyunturales que plantea la fase de globalización actual del capitalismo. Se trata aquí de asuntos morales y conceptuales. Mientras la víctima experimente necesidad de resistir y liberarse de aquello que la victimiza, tendrá sentido la concepción marxista del mundo. El socialismo de inspiración marxista no aspira a constituir un capitalismo corregido. En este sentido, él no se expresa como una forma 'superior' o 'mejorada' de modernización. Mientras los conceptos marxistas (teoría materialista de la historia) puedan diagnosticar el carácter del capitalismo actual y proponer alternativas para él e indicar mecanismos para su materialización, la crisis en este nivel se presenta, más bien, como transformación necesaria y revitalizadora (interlocución, discernimiento, transición).

No es sólo que los núcleos de la crisis del socialismo histórico la expresen de diversa forma. La crisis supone también el examen de las relaciones que se dan entre estos núcleos y un juicio acerca de ellas. Por ejemplo, parece existir una continuidad entre la proclamación de un "socialismo científico" en el siglo XIX (Marx-Engels) y la imagen de "la verdad absoluta" de la ideología marxista-leninista en el siglo XX (Stalin). Ambas cuestiones apuntan al tema básico de la "cientificidad del marxismo". Que la cientificidad del marxismo esté en crisis no implica, sin embargo, su liquidación, sino un juicio (discernimiento) teórico y político acerca de la gestación y el carácter de esta cientificidad dentro de un proyecto de emancipación global y plural de los seres humanos al interior de la organización capitalista de la existencia. Desde luego, la problematización respecto de la cientificidad del marxismo no cuestiona su verdad en un sentido metafísico (antihistórico), sino sus calidades de concepto fundado y articulado (lo 'científico' no es lo verdadero, sino lo conceptualmente fundado y comprensivo-explicativo) y de palabra políticamente materializable por los grupos que resisten e intentan su liberación (grupos alternativos, grupos revolucionarios).

Insisto en este aspecto básico mediante otro ejemplo algo más complejo. Durante las décadas del sesenta, setenta y ochenta, la revolución se pensó o imaginó en América Latina como un *proceso de ruptura con el capitalismo*. "Hacer la revolución", al menos para la izquierda, significaba, entre otras cosas, *salirse del mundo imperialista-capitalista* y comenzar a configurar el socialismo. Esta percepción-valoración de la revolución tenía como antecedentes y marco, sin duda, la división geopolítica del mundo en dos bloques (Guerra Fría) y la viabilidad de la tesis de la construcción del "socialismo en un solo país" (que implicaba la existencia de uno o varios modelos socialistas extraídos de las sociedades del bloque socialista). Liquidada una parte sustantiva del mundo socialista (Unión Soviética, Europa del Este), entran en crisis tanto la existencia de "modelos" socialistas como la tesis de la viabilidad del socialismo en un solo país y el concepto mismo de socialismo. Pero esto no implica una crisis de liquidación en relación con el concepto y la necesidad práctica de la revolución. Sólo significa que ésta ahora tiene que ser pensada y actuada no como un salirse del capitalismo para ingresar a un socialismo que está en el exterior y frente a él, sino como un proceso de transformación cualitativa desde el interior mismo de la organización capitalista de la existencia. El capitalismo *carece de exterior*. El socialismo, por lo tanto, consiste en la capacidad social y política para transformarlo radicalmente desde su interior. El socialismo (o comunismo) es un proceso político de transformación global, mundial; es "únicamente" su propio movimiento revolucionario, es decir el movimiento de los actores sociales y políticos que lo encarnan. Pero esta última tesis no disuelve o liquida al marxismo conceptual. Más bien

20. El discurso de la dominación sencillamente identifica todos estos núcleos y la específica complejidad tanto de sus articulaciones como de su configuración interna. Por ello, proclama que el desmembramiento del imperio soviético y su pérdida de poderío equivale a la "derrota definitiva del marxismo y del socialismo".

21. Recientemente, la CEPAL ha indicado que la década del ochenta ha sido para los latinoamericanos un período de "doloroso aprendizaje" (Cf. CEPAL: *Transformación productiva con equidad*, págs. 11-12). Este consiste en tener que reconocer que existimos en un "mundo cruel" en el cual los puntos de mayor concentración de capital se imponen siempre sobre los puntos de menor concentración, tanto en el plano mundial como en el nacional. El "doloroso aprendizaje", por consiguiente, implica asumir que la exclusión social y la radical injusticia inherente a ella son eternas e inapelables.

lo reencuentra en su discurso histórico original (22) y le urge su revitalización.

2.2. Introducción a la crisis en América Latina

Desde la perspectiva de las sociedades latinoamericanas y considerada globalmente, es decir en términos bastante abstractos, la crisis del socialismo histórico se inscribe al interior de una crisis más vasta y de mayor significación para la existencia de sus pueblos. La crisis del socialismo histórico alcanza sentido o sentidos, tiene "efectos", sólo al interior de esta otra crisis más amplia. Se trata, por consiguiente, no de *una* crisis, sino de *la articulación de dos crisis,* una de las cuales es matricial o básica. La crisis del socialismo histórico, con su propia dinámica, se expresa al interior de esta crisis básica que es, también, una crisis compleja.

La crisis básica está determinada por los caracteres de la reconfiguración del mercado mundial (23) y la consiguiente transformación inevitable de las abiertas y débiles economías latinoamericanas (y, consiguientemente, de sus sociedades) que intentan evitar ser desplazadas de sus sitios y modalidades de inserción en ese mercado. Se trata de procesos eminentemente reactivos y defensivos por cuanto las transformaciones del mercado mundial se derivan de factores fuera del control de las economías latinoamericanas: tecnologías de punta (particularmente ordenadores y biotecnología) que afectan a los procesos de trabajo, a la comercialización y a la ganancia, configuración de grandes unidades macroeconómicas que producen y distribuyen en su interior la riqueza mundial, concentración del comercio y de la riqueza en los centros de poder, polarización mundial acelerada. En este proceso, las sociedades latinoamericanas y caribeñas (de deficiente producción y baja productividad, en general) pasan a ser, en el mejor de los casos, *puntos,* no países, *de inversión privilegiada.* En el peor, *espacios naturales interesantes pero socio-históricamente prescindibles.* Nuestras economías y sociedades son incorporadas, sin defensas, a un intenso proceso de globalización para el que históricamente no están preparadas si se considera el bienestar y dignidad del conjunto de su población. Nuestras sociedades forman parte de un proceso de globalización coactivo que puede ser valorado como una crisis (transición) mundial que para nuestros pueblos puede alcanzar el efecto de una crisis de liquidación. En nuestras sociedades, los grupos dominantes han llamado ideológicamente a la articulación de estas crisis (la transformación del mercado mundial y sus efectos en los mercados y sociedades de la periferia), "agotamiento de un modelo". El modelo agotado es el de sustitución de importaciones (énfasis en el mercado interno) y de configuración de un Estado Social. Leído políticamente, se trata del acabamiento de los sueños en una burguesía nacional y en alcanzar el desarrollo mediante una combinación de nuestros medios y la ayuda exterior (24). En el "nuevo modelo", no importa de quien sean los medios (mientras no sean nuestros, es decir de la periferia) y la ayuda exterior es reemplazada por la entera apertura comercial. La ideología del nuevo modelo (economías abiertas y privatizadas de exportación) es el neoliberalismo-conservador, con su doble énfasis en los excluyentes mecanismos del mercado como constitutivos de la sociedad y en la imposibilidad absoluta de las alternativas (*a fortiori,* de la transformación radical) sociales.

Dentro de este proceso de transformación global que se nos impone como el "agotamiento de un modelo" se expresa una reconfiguración de la geopolítica mundial, reconfiguración que se produce en torno a dos núcleos centrales. En primer lugar, aunque este núcleo ha devenido subordinado, el retrotraimiento geopolítico de la ex-URSS, por tratarse de una Superpotencia, acabó con la organización geopolítica mundial derivada de la finalización de la Segunda Gran Guerra (Guerra Fría) y abrió paso a otras formas de ordenamiento cuyos conflictos oponen a los centros de poder (RFA, EUA, Japón) entre sí y a cada uno de estos centros y a su conjunto con sus periferias, satélites y con el Mundo Pobre en general. La devastación de Irak a inicios de 1991 puso de manifiesto muchos de los caracteres de esta nueva geopolítica. En segundo lugar, y este núcleo es matricial, la pugna por encabezar el nuevo orden capitalista mundial enfrenta a un poder militar hiperdesarrollado pero económica y humanamente frágil (EUA), al que muchos consideran un "imperio en decadencia", con centros de poder pujantes y económicamente en ascenso, pero con bajo poderío militar relativo, como la CEE y su centro alemán, o la comunidad asiática con su centro en Japón. Las tendencias geopolíticas actuales, que pueden incluir el rearme competitivo de Europa y Japón, afectan a las sociedades latinoamericanas de distinta forma, en general negativas (25), pero de sus efectos sólo nos interesan aquí tres inmediatamente ligados con el tema de este trabajo:

---

22. Cf., por ejemplo, C. Marx: *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegelianas en general,* pág. 64 o *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* pág. 127. Engels escribe: "El comunismo no es una doctrina, es un *movimiento* (...) es fruto de la gran industria y de los concomitantes de ésta: del surgimiento del mercado mundial y de la desenfrenada concurrencia condicionada por él; de las crisis comerciales, que van adquiriendo un carácter cada vez más destructory más universal y que son ya definitivamente crisis del mercado mundial; de la formación del proletariado y de la concentración del capital y de la subsiguiente lucha de clases entre el proletariado y la burguesía. El comunismo, en tanto que teoría, es la expresión teórica de las posiciones del proletariado en esta lucha y la síntesis teórica de las condiciones indispensables para la emancipación del proletariado" (F. Engels: *Los comunistas y Carlos Heinzen,* págs. 281-182). Se trata aquí, entre otras cuestiones teóricas, del carácter inmanente de la historia para la concepción marxista y de su globalización mundial bajo el capitalismo. El capitalismo, como formación social, *carece de exterior.* Esto quiere decir que sólo es transformable desde sus conflictos internos y por actores sociales y personales que se pongan en condiciones de efectualizar y resolver efectivamente estos conflictos.

23. Existe otro desequilibrio fundamental, del que no es posible hablar aquí y que está constituido por la crisis *humana* derivada de la experiencia del mercado mundial (globalización) capitalista y que alguna literatura traduce como "disolución de la modemidad".

24. Se trata del derrumbe del sueño desarrollista. Para muchos, esto es una catástrofe de tal magnitud que sugieren que, junto con la mítica burguesía nativa, desaparecen también las temporalidades, posibilidades y actores efectivos que permitirían pensar y hacer una historia política latinoamericana. Ya no hay proyectos ni programas. "La política aparece como irrelevante, sin interés, pues no cambia nada" (N. Lechner: *Reflexiones sobre estilos de desarrollo y visiones del futuro*). Esta versión patética (por provenir del Mundo Pobre) del "final de la historia" es muy anterior a la fabulación de F. Fukuyama.

25. Esto porque en términos geopolíticos América Latina es inexistente (no funciona como bloque de fuerza en la política mundial). Por ello, sus

a) el retrotraimiento e incluso anulación de la fuerza mundial de la ex-URSS deja a EUA como centro único de poder militar operativo global. Bajo la conducción de la fracción gorbachovista este retrotraimiento iba acompañado, al menos retóricamente, por un llamado al acabamiento de todo imperialismo (26) y hegemonismo internacional, pero en la etapa frágil y desesperada de la reestructuración que abre Yeltsin incluso la forma retórica de esta preocupación ha desaparecido. La nueva dirección eslava está interesada en sostenerse en el poder y en hacer buenos negocios. Ello implica, por el momento, ignorar la acción imperialista de los centros capitalistas y después, probablemente, incorporarse a ella. La cuestión alcanza desde luego al funcionamiento de las Naciones Unidas. Para América Latina y el Caribe esto significa entera libertad militar para el centro imperial que les corresponde que es, a la vez, el principal centro militar mundial. Han sido inmediatamente afectados por esta situación América Central, Panamá y Haití. Está en lista Cuba. Pero, en general, la subordinación respecto del empleo de la fuerza militar bajo sus diversas formas para el sub-continente pasa a ser completa (27). La militarización de la lucha contra el narcotráfico controlado por latinoamericanos constituye un buen ejemplo inicial de esta situación; también el "nuevo curso" de las relaciones militares argentinas con Inglaterra y EUA bajo la conducción del presidente Menem;

b) el retrotraimiento o anulación geopolítico de la ex-URSS posee también efectos ideológicos tanto para el centro imperial norteamericano como para sus neocolonias latinoamericanas. Allá y acá el colapso de las sociedades del socialismo histórico se traduce bajo el lema de que la existencia es posible sólo bajo la dominación imperial (28), es decir por la confirmación de la necesidad de ésta. Aceptar la inevitabilidad (o "naturalidad") de la dominación imperial pasa a ser "realismo" político o "pragmatismo" ausente de toda ideología. El "final de la historia" resulta ser también, para América Latina, "el final de las ideologías" y la innecesariedad de la política desplazada y reemplazada por administradores y administraciones eficientes. Para EUA, "el final de la historia" incluye la inevitable hegemonía sobre sus neocolonias. Mediante estas aceptaciones, el Nuevo Orden Mundial se realiza, entonces, al menos para este hemisferio, bajo el imperio de la moralidad del "american way of life". Se han creado así las condiciones objetivas y subjetivas para una Segunda Conquista con alcances todavía más terroríficos que los que consiguieron españoles y portugueses hace 500 años;

c) el retraso y la menor eficiencia de la economía norteamericana frente a sus socios y competidores europeos y asiáticos y su eventual derrota ante ellos augura, al menos para el corto y mediano plazo, un endurecimiento del sistema imperial hemisférico bajo la hegemonía de EUA. Un debilitamiento de la posición relativa de poder de EUA en el mundo (o sea, hacia Europa y Japón) se traduce en un esfuerzo por reforzar las asimetrías que garantizan su mando absoluto en este hemisferio. Una recuperación de la economía norteamericana ante sus rivales mundiales tampoco implica un atenuamiento de la dominación hemisférica con hegemonía norteamericana. Para todos los efectos, el subcontinente pasa a ser, en la nueva geopolítica, un único y gigantesco "patio trasero" norteamericano cuyas eventuales disfunciones (políticas y económicas) podrán ser castigadas sin costo político o militar. La invasión de Panamá (1989) con sus asesinatos masivos, la entronización política de una oligarquía estéril, la ocupación militar masiva que transforma al país de hecho en un protectorado y la captura y juicio de Noriega, en un mismo movimiento en el que se proclama el respeto a la democracia y a las leyes internacionales y la defensa de los derechos humanos y se instrumentaliza a la OEA en relación a estas acciones, constituyen una buena ilustración de los alcances básicos de los efectos de la nueva configuración geopolítica que empiezan a sufrir, tras la Guerra Fría, América Latina y el Caribe.

El colapso geopolítico de la ex-URSS y la crisis del socialismo histórico deben inscribirse dentro de este segundo referente de crisis para las sociedades latinoamericanas.

De la articulación de los núcleos geopolíticos con la crisis básica interesa extraer aquí al menos tres corolarios significativos:

i) todos los procesos descritos convergen en el sentido de un debilitamiento político efectivo de las oligarquías dirigentes latinoamericanas y de sus procedimientos de manipulación política tradicionales. Las oligarquías latinoamericanas se debilitan como socios de la dominación porque pierden peso absoluto en el proceso de reconfiguración del mercado mundial y como direcciones políticas porque deben conducir la acentuación y reordenación de la dependencia de economías cada vez más periféricas, subordinadas y excluyentes (29) y porque en el mismo proceso deben dejar de ser interlocutores o interpeladores, incluso retóricos o electorales, de sus pueblos y nacionalida-

---

países sólo pueden intentar adaptarse a los cambios geopolíticos pero carecen de capacidad (económica, social, militar, cultural, etc.) para influir desde sus intereses sobre ellos.

26. Indicó, en 1987, la dirección soviética: "La seguridad universal estriba, en nuestro tiempo, en el reconocimiento del derecho de cada nación para elegir su propio camino de desarrollo social, en la renuncia a interferir en los asuntos internos de otros Estados, en el respeto por los otros, combinado con una visión objetiva y autocrítica de nuestra propia sociedad. Una nación puede elegir entre el capitalismo o el socialismo" (Gorbachov: *Perestroika*, págs. 166-167).

27. En su número de 1990 dedicado a la crisis del socialismo, *Nueva Sociedad* incluyó un ensayo que intentaba extraer conclusiones diametralmente opuestas a las aquí presentadas respecto de la reconfiguración de la geopolítica después de la Guerra Fría (M. Caballero: *¿Existirá América Latina en el nuevo mundo de 1990?*). Para su autor, se abrían posibilidades espectaculares para la renovación de América Latina. Fundaba su análisis en el "olvido" que del subcontinente haría EUA en esta fase histórica y en el auge de las democracias y de la sociedad civil durante la década del ochenta. Caballero, aparentemente, no quería advertir que cualquier "olvido" o negligencia norteamericano hacia América Latina se produce *sin abandono* de ella y que un auge real de la sociedad civil (condición de un régimen democrático efectivo) es imposible sin la transformación de las actuales estructuras desagregadoras del capitalismo periférico. Sin embargo, el optimista trabajo de Caballero se inscribía en la misma preocupación de fondo de este artículo: la viabilidad de América Latina, es decir del conjunto de sus pueblos, en el nuevo siglo que parece haberse ya iniciado.

28. En América Latina esta es la traducción inevitable de la fórmula incansablemente repetida: "Solo el capitalismo es posible". Para nuestras sociedades el capitalismo es sufrir el imperialismo.

29. Dentro de sus esfuerzos reactivos, defensivos, deben ubicarse sus intentos de integración orientados principalmente a la creación de zonas de libre comercio (Mercado Común del Sur, Caricom, Mercado Común Centroamericano, Grupo Andino).

des (30). El debilitamiento de las oligarquías tradicionales (y de sus procedimientos e ideologías) no es sino un aspecto de la crisis que afecta a todas las instituciones de cobertura nacional (principalmente al Estado) en el proceso de transformación sin término que supone la globalización coactiva y destructiva (empobrecedora) de las sociedades latinoamericanas; ii) el conjunto de crisis que sacude a las sociedades latinoamericanas y para las cuales la lógica capitalista carece de respuesta *humana* es paliada mediante cooptaciones (económicas, financieras) y principalmente mediante una recomposición de los aparatos ideológicos: integración y orquestación de los medios de manipulación de masas (prensa, radio, TV), reutilización de las iglesias y del sentimiento religioso y forma democrático-electoral de una región de los gobiernos (ejecutivo, legislativo). El individualismo, un falso cosmopolitismo y la agresividad competitiva (31) son levantados como valores "naturales" de los seres humanos. La solidaridad y la resistencia son anatematizados o como utopías ilusorias que conducen al infierno en esta tierra o como terrorismo que se debe aplastar. El máximo logro de estas ideologías, constituidas por la lógica del mercado y diseminadas por los formadores de opinión pública (políticos, periodistas, militares, iglesias) es asociar e identificar pobreza con culpabilidad y conseguir la introyección por parte de los pobres y de las víctimas de esta identificación. Así, el pobre y la víctima resultan culpables de su sufrimiento, pauperización, exclusión y victimización, y la víctima —que puede ser el campesino, la mujer, el indio o el joven segregados, inferiorizados o excluidos, o el cristiano sistemáticamente violado en su fe— que resiste e intenta su emancipación, doblemente culpable. La identificación entre víctima y culpabilidad gesta las condiciones para la aparición de la imagen de los "desechables" (Colombia), es decir de la posibilidad del asesinato de *quienes sobran* (prostitutas viejas, alcohólicos, cesantes, niños de la calle, drogadictos) por ser enteramente disfuncionales en relación con un sistema que se caracteriza precisamente por producir disfuncionales absolutos. Los "desechables" son sólo individuos fracasados, núcleos de mugre y cáncer. Las ideologías que conducen a esta imagen de los "desechables" tienen en común el renunciar a valorar la responsabilidad del sistema (de las estructuras) en la producción tanto de la explotación como de la discriminación y la miseria humanas. Como el sistema carece de disfunciones radicales (32), cuando éstas aparecen se constituyen como su negación absoluta: monstruos. Es decir, como lo que no debe existir. La imagen de los "desechables", cada vez más extendida y socialmente sancionada en las sociedades latinoamericanas, debe entenderse como un signo que anuncia sociedades *efectivamente inviables*, es decir en las que no se puede existir humanamente. Durante la década del ochenta, Colombia ha progresado en esta inviabilidad. También Perú. Y Brasil. Pero el fenómeno se hace presente y se extiende en todas nuestras sociedades. Y no es sino la forma local de una sensibilidad que puede llegar a ser global;

iii) este tercer corolario es metodológico. Las víctimas necesitan una percepción-valoración de lo real-social que les facilite no sólo reconocerse como efectualizaciones individuales (casos, monstruos), sino que también les permita discernir las estructuras sociales que producen, facilitan y legitiman su victimización (toda víctima es su historia social), es decir la producción social de su ser víctimas sociales. Esta percepción-valoración no puede lograrse sino entendiendo las estructuras sociales como históricas (producidas por los seres humanos o, mejor, por sus interacciones) y, por lo tanto, como políticamente transformables. Para las víctimas, ignorar el carácter histórico de las estructuras sociales y de las instituciones que las efectualizan equivale a renunciar a su transformación eventual y a autolegitimar su victimización. Del mismo modo, al ser historizada (entendida como humanamente producida y transformable) la racionalidad que produce al pobre y a la víctima se muestra como *una* racionalidad a la que es posible alternativizar mediante la materialización de *otra* racionalidad (que no produzca víctimas, por ejemplo). La racionalidad de las víctimas no es, por consiguiente, la racionalidad de los victimarios. El victimario, consciente o inconscientemente, racionaliza la producción de víctimas como una necesidad de la historia. La víctima, en cuanto se reconoce como históricamente explotada, discriminada, oprimida o violada, aspira a una racionalidad (y espiritualidad) que niega la necesidad de producir víctimas. Occidente conoce sólo dos grandes discursos sistemáticos respecto de la innecesariedad de la producción histórica de víctimas: el contenido en el evangelio de Jesús y la concepción marxista de la existencia, esta última hecha posible y negada en el mismo movimiento por la organización capitalista de la producción y el intercambio sociales. Ambos discursos, sin ser confundibles, coinciden en la necesidad de resistir ética y políticamente a las leyes que matan, es decir a la dominación o al poder que se ejerce destructivamente contra los seres humanos y contra la Naturaleza. Este carácter de la espiritualidad marxista (su opción política por la víctima) no puede ser desplazado por la Filosofía de la Historia de Hegel o por la comprensión que de los fenómenos sociales

30. Algunos autores traducen esta situación de debilitamiento de los actores políticos como un signo de "desencantamiento" de la política latinoamericana que desde una etapa de mesianismo revolucionarista ha transitado hacia un "nuevo realismo" liberado de principios absolutos y más flexible y ajustada a los desafíos inmediatos (Cf., v. gr. J.J. Brunner: *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*, págs. 109-110). Este punto de vista parece olvidar que lo político y la política latinoamericana, y en particular la de los actores nativos de la dominación, no han experimentado ninguna evolución propia en las últimas décadas, sino que se las ha forzado a adaptarse a nuevas situaciones (globalización coactiva). Luego, no se trata de un "desencantamiento", sino de degradación y desesperanza.

31. Estos valores se insertan en un clima general y generoso de frivolización y estupidización desencadenado desde los medios de masas. Estos mismos medios realizan, además, el traspaso definitivo de los sentimientos humanos y de la solidaridad a la compasión privada, casuística.

32. O sea, de alternativas. El mercado sólo posee disfunciones relativas recuperables por su propia reproducción (equilibrio, autorregulación).

hacen Durkheim, Weber o Popper (33) sin que se pierda en ese desplazamiento su humanismo radical (individual-genérico) y lo que hoy podemos considerar su utopía: una sociedad que reproduce constantemente las condiciones de (o para) su liberación. Sin duda, las oligarquías latinoamericanas, y en general quienes ejercen poder contra otros (dominación), pueden declarar la muerte absoluta del marxismo al mismo tiempo que instrumentalizan el cristianismo como cristiandad. Pero para la liberación de la víctima la espiritualidad propuesta por el marxismo (resistencia, transformación) resulta irrenunciable aunque ella no agote ni contenga toda la verdad de la víctima o del pobre. Pero este último es un tema conceptual que debe ser tratado con mayor detalle.

En síntesis: si hablamos de crisis en América Latina tenemos que referirnos al menos a tres procesos articulados: una transformación coactiva de la periferia derivada de un cambio sustantivo en la dinámica de un mercado mundial que no controlamos y que posee efectos en todos los espacios sociales, una agudización de las asimetrías geopolíticas que históricamente hemos padecido y que nos ligan con EUA y una crisis ideológica global dentro de la cual se expresa, con sus peculiaridades, la crisis del socialismo histórico (34). Para la espiritualidad y conceptuación marxistas las diversas urgencias que plantean estas tres crisis deben discernirse históricamente desde sus víctimas.

3. Marxismo, socialismo y mundo popular: una introducción

Resulta inconcebible (...) un regreso a la ciencia social anterior a Marx, y es mucho lo que todos los autores le deben a éste, aun cuando no lo sepan. Esto vale especialmente para aquellos que no están de acuerdo con sus teorías, como en mi caso...
K. Popper

La imagen de que el derrumbe de las sociedades esteuropeas y la fragmentación de la antigua URSS (traducidos como muerte del marxismo y del socialismo) posee efectos directos desastrosos e irremediables sobre el movimiento popular de las diversas sociedades latinoamericanas es enteramente irreal. Esta imagen supone, entre otras cosas, que el contenido conceptual y práctico del socialismo y del marxismo en América Latina es uno solo y que él está entera y perfectamente determinado y delimitado y que reproduce lo que en Europa se entiende por socialismo y marxismo. Esta interpretación sólo muestra que los países centrales son etnocéntricos incluso cuando intentan exportar la liquidación de sus ideologías. Considerar que los movimientos marxistas y socialistas latinoamericanos tienen que acabarse porque se presentan como colapsados o agotados en Europa y la antigua Unión Soviética constituye al menos una forma pintoresca de autogratificación imperial.

En América Latina y el Caribe, marxismo y socialismo no han estado históricamente vinculados en forma inmediata con las necesidades de la reproducción geopolítica del imperio soviético, sino que apreciaron la existencia de ese imperio (aunque las organizaciones más ortodoxas no lo reconocieran como tal) como un factor favorable para su resistencia y lucha en contra del sistema imperial de dominación americano (es decir, norteamericano y nativo) cuya estructuración, a su juicio, impedía el desarrollo y la independencia de las sociedades latinoamericanas. La existencia de la URSS resultaba favorable para enfrentar a EUA y a las oligarquías nativas en la lucha, real o fingida, por la independencia, la modernización y la soberanía, pero ello no implicaba asumir a la URSS como "modelo" de efectualización histórica (aunque fuese solamente porque nadie tenía demasiado claro, más allá de la propaganda, cómo era ese modelo) o como tutor geopolítico, con la sola excepción de Cuba entre 1970 y 1984. "Socialismo" y "marxismo" han estado políticamente ligados en América Latina, entonces, con banderas antimperiales, antioligárquicas, democráticas y populares (mucho o poco sinceras), modernizantes (aunque esto haya implicado sólo "mejores negocios" para grupos relegados) y, en general, con un sentimiento anti-*statu quo* difuso pero generalizado (35), enteramente comprensible si se repara en que las sociedades latinoamericanas son no-nacionales y sus fuerzas políticas no han podido superar su tradición oligárquica, sentimiento no necesariamente vinculado todo el tiempo y con intensidad con tesis proletarizantes o con la completa abolición de la propiedad

33. Durkheim es un pensador de la armonía consensual, Weber se interesa particularmente por las condiciones de reproducción de la racionalidad capitalista (Cf. T.Campbell: *Siete teorías de la sociedad*), Popper es capaz de declarar, en 1989, sin rubor, que la sociedad actual "Es la más confortable y la más pacífica que jamás haya existido; es también la más justa" (G. Sorman: *Los verdaderos pensadores del siglo XX*, pág. 266). En su clásico de 1945, *La sociedad abierta y sus enemigos*, parece tener una percepción reductiva de lo que es una víctima: "...si bien la miseria infligida a los indígenas mediante la colonización constituye uno de los capítulos más sombríos de la historia de la civilización, no puede afirmarse que dicha miseria se haya acrecentado con posterioridad a Marx. Muy por el contrario, las condiciones de vida han mejorado considerablemente..." (t. 2, pág. 259). Cualesquiera sean las riquezas conceptuales de estos pensadores, sin duda no piensan desde la víctima. En cuanto a Hegel, entiende la Historia como un sistema lógico-dialéctico en el cual las víctimas, de resultar interesantes, serían necesarias para el logro de la Verdad y la Belleza.

34. La propaganda ideológica concentra su atención en la crisis del socialismo e ignora a las otras. Esto le permite proclamar el triunfo del capitalismo ¡en América Latina! y la inevitabilidad de su penúltimo rostro: las economías abiertas y privatizadas de exportación con su destructividad humana y ambiental. El último rostro del capitalismo para la periferia mal-mercado, mala-raza, se dibuja ya en el horizonte: el genocidio masivo selectivo.

35. El en nada sospechoso de marxista *Comité de Santa Fe* (1980) norteamericano reseñaba, desde su óptica, esta situación así: "El Kremlin se esfuerza por casar el marxismo con el nacionalismo latinoamericano y el antiamericanismo y por explotar la incapacidad y la falta de voluntad de los ejecutores de la política de gobiemo de EE.UU. para encontrar una progresiva y estable Iberoamérica" (*Una nueva política interamericana para los años 80*, pág. 317). H. de Soto, tampoco sospechoso de marxismo, enfatiza refiriéndose a Perú: "Los más pobres y descontentos no están dispuestos a aceptar una sociedad en la cual las oportunidades, la propiedad y el poder son distribuidos arbitrariamente" (*El otro sendero*, pág. 286). Sólo que la distribución no es arbitraria, sino oligárquica. A este régimen, que no ha superado su tradición oligárquica, de Soto lo llama "mercantilista". Vargas Llosa, en la presentación del mismo libro describe a este régimen como "burocratizado y reglamentarista que antepone el principio de la redistribución al de la producción de la riqueza, entendiendo por "redistribución" la concesión de privilegios y monopolios a pequeñas élites privadas que dependen de él y de las que también es dependiente" (pág. XXII).

privada para constituir una sociedad de seres humanos libres.

Dicho escuetamente, si socialismo y marxismo han alcanzado resonancia en América Latina, con independencia de la voluntad agitativa de quienes los han promovido, ha sido porque su discurso se inserta al interior de una *sensibilidad de cambio* que muchos sectores de la población rural y urbana no pueden percibir y valorar sino como una mejoría en sus condiciones de existencia. Lo contrario del socialismo y del marxismo en América Latina es la historia política de la dominación (ejércitos, oligarquías, entreguismo, fraude, represión, modernización excluyente, racismo) y por ello socialismo y marxismo se asocian entre nosotros con resistencia, Reforma Agraria, organización estudiantil y sindical, guerrilla y guerra popular, independencia, Estado integrador, emancipación sexual, etc. Que esto tenga mucho o poco que ver con las tesis de *El capital* o el *Manifiesto Comunista*, es decir que se aleje del "verdadero" marxismo o socialismo es algo que probablemente interese escasamente a los grupos humanos que sufren y son victimizados de muy variadas formas por la dominación en América Latina. Estos grupos se acercaron y ligaron al socialismo y al marxismo (aunque, desde luego, no sólo al socialismo y al marxismo) desde su padecimiento social y algunos de ellos han intentado transitar desde este sufrimiento social a una comprensión histórica y conceptual de él. No parece que el colapso del socialismo histórico esteuropeo y soviético tenga como efecto disminuir el sufrimiento histórico-social de los pueblos latinoamericanos. Ni tampoco que las oligarquías latinoamericanas ni el centro imperial norteamericano busquen en esta fase de su dominio revitalizar ideologías políticas como la democratacristiana o crear nuevas formas de desarrollismo. Ni menos que se esté creando una ciencia social enteramente nueva que posibilite prescindir del aporte conceptual marxista en la comprensión de la complejidad de lo real-social y de las condiciones para su transformación (36). Lo que sí queda claro una vez más es la voluntad de los grupos dominantes para decretar que la actual es la única sociedad posible para los latinoamericanos y que no deben aspirar a cambiarla. Pero las sociedades no pueden reproducirse al infinito sobre bases constrictivas, represivas y desesperanzadas (37). De modo que el intento de identificar la "muerte del marxismo" con la liquidación de la esperanza y con la sumisión para siempre sin duda está condenada o al fracaso o a conseguir sociedades inviables.

Sobre el punto anterior conviene precisar dos puntos: a) socialismo y marxismo no son enteramente identificables con marxismo-leninismo. Este último es el nombre de una ideología, primero defensiva y luego de dominación, surgida en la Unión Soviética y extendida desde allí por todo el mundo según las necesidades de la geopolítica soviética. Los pueblos latinoamericanos nunca han sido marxista-leninistas, ni siquiera en Chile, el único país (exceptuando Cuba) en que se han dado organizaciones masivas bajo esa ideología (partidos, centrales obreras, organizaciones estudiantiles, federaciones campesinas, etc.). Los sectores populares latinoamericanos pueden ser caracterizados en su cotidianidad como pobres, excluidos y explotados, resistentes y religiosos. Es por estos rasgos (una combinación de sufrimiento, fuerza y esperanza) que asocian sus reivindicaciones y emancipaciones con el marxismo y el socialismo, en parte porque suelen ser experiencias de gobierno todavía no probadas, en parte porque sus programas asumen muchas de sus reivindicaciones particulares y especialmente porque los actores nativos y extranjeros de la dominación imperial en América Latina han tradicionalmente estigmatizado como "comunista" y "marxista" cualesquiera y todas las acciones que afecten el *statu quo*. Ya que enfurece a los poderosos, se imaginan muchos sectores populares, puede ser algo bueno para nosotros; b) de lo anterior no se sigue que el socialismo y el marxismo pervivirán en América Latina como "ideología de los desesperados" (38). El socialismo marxista no contiene una imaginería de mera supervivencia. Su resistencia es radicalmente humana y política, de autotransformación y de transformación globales. Exige, por consiguiente, un esfuerzo por parte del que sufre (de quien es excluido, explotado, discriminado, envilecido), por *darse a sí mismo la dignidad de sujeto* que la situación y la estructura socio-histórica le posibilitan y, en el mismo movimiento, le niegan o arrebatan. Más que una ideología (práctica) de los desesperados, el socialismo marxista es un *testimonio de los solidarios:* de aquellos capaces de solidarizar consigo mismos (con su dignidad humana, que es histórica) y de excitar o convocar desde esta solidaridad primaria o

36. Debe reconocerse, eso sí, que se estimula la proliferación de sectas religiosas antimundo y un manejo cada vez más orquestado de la desinformación y el embrutecimiento sociales. Esto último incluye las capacitaciones técnicas fragmentarias.

37. La destrucción del imperio soviético es una buena prueba reciente de que las sociedades no pueden reproducirse indefinidamente mediante la represión. La dominación excluyente latinoamericana se sostiene mediante represión y cooptación. Pero en el mundo universalmente burgués actual las posibilidades de cooptación en la periferia son cada vez más reducidas y desplazadas por la falsa integración (mujeres, por ejemplo) y la exclusión (pobres). De modo que sus regímenes se enfrentan progresivamente a la "ingobernabilidad" (un eufemismo para desahuciar la democracia representativa), a la represión sistemática, a la emigración masiva, al genocidio o a la anomia.

38. Esta es la tesis del profesor de FLACSO, H.C.F. Mansilla, en *Perspectivas para el movimiento socialista en América Latina*. Para él, los desequilibrios ecológicos de gran magnitud, la erosión de tierras agrícolas, el agotamiento de recursos naturales importantes, la presión demográfica, el endeudamiento externo, la falta de empleo, la marginalización creciente, el descenso del ingreso real promedio, la carencia de inversiones productivas, el sentimiento generalizado de no haber soluciones ni esperanza y las expectativas cada vez más ambiciosas (sic) de dilatados grupos sociales, hará que florezca "una ideología radical que ofrece un doble consuelo a los explotados y desheredados (...): la construcción de un nuevo orden social basado en la justicia (...) y la introducción de un credo simple, conmovedor y vigoroso" (págs. 141-143). Mansilla no oculta su desprecio por esta "religión de los pobres y desesperados" y la asocia con la esquizofrenia social, el uso de la violencia, programas irreales, nebulosas conceptuales, uniformamiento, autoritarismo y tradición hispano-católica. Pero Mansilla confunde la legitimidad moral de la resistencia de la víctima (que intenta no sólo sobrevivir sino que enjuicia mediante su resistencia a la acción y a la norma que lo victimizan) que posibilita la asociación de quienes sufren con el socialismo y el marxismo (asociación que, para ser efectiva, tendrá que ser histórica, o sea, hoy, mundial), moralidad que demanda la constitución de sujetos conceptuales y espirituales efectivos, con las reivindicaciones corporativas y autoritarias ligadas a la pareja vanguardia—masas o con el falso consuelo de una religión secularizada que compensa los males de este mundo. Ninguna de estas últimas opciones tiene cabida dentro de una espiritualidad marxista.

elemental —que se manifiesta como rechazo y resistencia y lucha, como esfuerzo de emancipación— la solidaridad de otros y, por fin, de todos (39).

Que marxismo y socialismo no puedan ser identificados sin más en la espiritualidad política de los sectores populares latinoamericanos con marxismo-leninismo, no excluye el papel que las organizaciones marxista-leninistas, en particular las más ortodoxamente prosoviéticas, han jugado en la configuración de una política 'de izquierda' en América Latina. Ligados ideológicamente a un "marxismo en el poder" (imperial) se han situado, al menos desde 1935 (40), en el eje de sentido de un *sectarismo de izquierda* que ha combinado ambiguamente lo populachero con su desconfianza por la autonomía del movimiento popular (mesianismo y ritualismo del Partido) y la retórica revolucionaria (que le imprime un rostro politicista) con el conservatismo estratégico (que lo torna oportunista y una ideología del sistema) y la ausencia de radicalidad teórica (que se manifiesta como desprecio por los conceptos y por la historia). No es del caso ampliar aquí el análisis de estas organizaciones y de esta izquierda. Señalemos sólo que su manera de hacer política y de entenderla ingresó en una crisis que tendió a resolverse como descomposición con el triunfo de la Unidad Popular chilena en 1970. Esta manera de hacer política, por consiguiente, era ya un cadáver a inicios de la década del ochenta (41) y las desagregaciones de las sociedades esteuropeas y soviética entre 1989 y 1991 no hacen sino tornar evidente la necesidad de su funeral. En todos los casos, por lo demás, se trató siempre de organizaciones o minoritarias o polarizantes (Chile, Brasil) y por ello con tendencias prácticas autoritarias (incluyendo el liderazgo carismático, el hegemonismo y el uniformismo) y tecnocráticas que impiden una efectiva transformación social. La develación del cadáver de la forma de hacer política de la izquierda ortodoxa latinoamericana —que con todos sus vicios o por ellos mismos ha sabido, también, ser casi siempre heroica— y el hecho de que el derrumbe de los sistemas de dominación en Europa del Este se deriva, en general, de efectivas revoluciones populares, es decir plurales, son dos de los aspectos mediante los que la crisis actual del socialismo histórico de inspiración marxista se expresa con efectos potencialmente enriquecedores para el movimiento popular latinoamericano. Pero un examen más pormenorizado y político de estas articulaciones deberá quedar para un próximo trabajo. ■

39. Dicho sea, de paso, la solidaridad de todos es una de las formas de la liberación. Equivale al reconocimiento del carácter genérico y pluraldiferenciado de la experiencia humana.

40. Cf. M. Lowy: *El marxismo en América Latina*, págs. 30-40.

41. Contraejemplos respecto de la forma tradicional de hacer política de izquierda en América Latina son la insurrección sandinista (1978-79) y la candidatura y triunfo electoral de J.B. Aristide en Haití (1990). Desde luego, estas nuevas formas de hacer política (sobre la base de la constitución de sujetos amplios y no meramente de masas), no aseguran el triunfo estratégico del movimiento popular, pero tampoco lo conducen a una derrota inapelable que deriva de su debilidad intema.

Bibliografía:

Anderson, Perry: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid, España, 1979.

Brunner, José Joaquín: "Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina", en *Diseños para el cambio* (Martner, coord.), Nueva Sociedad, Unitar/Profal, Caracas, Venezuela, 1987.

Caballero, Manuel: "¿Existirá América Latina en el nuevo mundo de 1990?", en *Nueva Sociedad*, N°108, julio-agosto 1990, Caracas, Venezuela.

Campbell, Tom: *Siete teorías de la sociedad*, Cátedra, Madrid, España, 1988.

CEPAL: *Transformación productiva con equidad*, Naciones Unidas/ CEPAL, Santiago de Chile, 1990.

Comité de Santa Fe: "Una nueva política interamericana para los años 80", reproducido en *El desafío europeo en Centroamérica* (P. Schori), EDUCA, San José de Costa Rica, 1982.

Engels, Federico: "El papel del trabajo en la transición del mono al hombre", en Dialéctica de la Naturaleza, Cartago, Buenos Aires, Argentina, 1975.

Engels, Federico: "Los comunistas y Carlos Heinzen", en Marx, Engels, Lenin: *Sobre el comunismo científico*, Moscú, 1967.

Engels, Federico: "Principios del comunismo", en Marx-Engels: *Obras Escogidas*, t.4, Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Argentina, 1973.

Frank, André Gunder: "La revolución de Europa Oriental de 1989", en *Nueva Sociedad*, N° 108, julio-agosto 1990, Caracas, Venezuela.

Gallardo, Helio: "¿A quién puede importarle que el marxismo sobreviva?", en *¿Sobrevivirá el marxismo?* (Herra, edit.), Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica, 1991.

Gallardo, Helio: "Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico", en *Pasos*, N° 31, setiembre-octubre 1990, San José de Costa Rica.

Gallardo, Helio: *Crisis del socialismo histórico*, DEI, San José de Costa Rica, 1991.

Gallardo, Helio: *Elementos de política en América Latina*, DEI, San José de Costa Rica, 1986.

Gimbernat, José Antonio: "La crisis del socialismo", en *Buscando las raíces utópicas*, Editorial Popular, Madrid, España, 1991.

Gorbachov, Mijail: *Perestroika. Nuevas ideas para mi país y el mundo*, Diana, México, 1987.

Gouldner, Alvin W.: *Los dos marxismos*, Alianza, Madrid, España, 1983.

Gouldner, Alvin W.: *Against Fragmentation. The Origin of Marxism and the Sociology of Intellectuals*, Oxford University Press, Nueva York, 1985.

Hinkelammert, Franz: "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella", en *Pasos*, N° 37, setiembre-octubre 1991, San José de Costa Rica.

Lechner, Norbert: "Reflexiones sobre estilo de desarrollo y visiones del futuro", en *Repensar el futuro* (Faletto-Martner, coord.), Nueva Sociedad Unitar/Profal, Caracas, Venezuela, 1986.

Löwy, Michael: *El marxismo en América Latina*, Era, 1982, México.

Mairet, Gérard: "La ideología de Occidente: significación de un mito orgánico", en Historia de las ideologías (F. Châtelet, dir.), t.2, Premià, 3a edic., México, 1990.

Mansilla, H.C.F.: "Perspectivas para el movimiento socialista en América Latina", en *Nueva Sociedad*, N°108, julio-agosto 1990, Caracas, Venezuela.

Marx, Karl: "Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general", en *La Sagrada Familia* (Marx-Engels), Grijalbo, 2a edic., México, 1967.

Marx, Karl: "El capital", en Marx-Engels: *Obras Escogidas*, t.1, Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Argentina, 1973.

Marx, Karl: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1968.

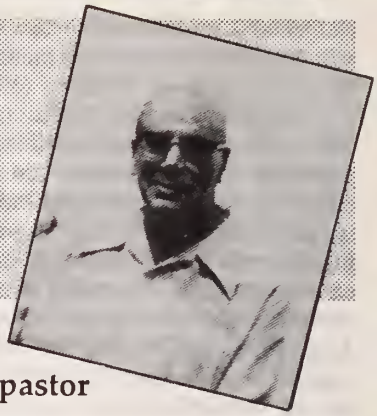
Marx-Engels: "Manifiesto Comunista", en Marx-Engels: *Obras Escogidas*, t.4, Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Argentina, 1973.

Mészáros, István: *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México, 1978.

Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2 vols., Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1967.

Sorman, Guy: *Los verdaderos pensadores del siglo XX*, Atlántida, 2a. edic., Buenos Aires, Argentina, 1989.

Don Sergio Méndez Arceo: Perfil de un profeta



Carmelo E. Alvarez

Fue en Oaxtepec, México, que conocí a Don Sergio. Estábamos participando en la Asamblea de Iglesias de América Latina y el Caribe, que consideraría la formación de un consejo de iglesias evangélicas. Eso fue del 19 al 26 de setiembre de 1978. A este servidor le tocó dar una de las dos ponencias principales bajo el título: "El papel de las iglesias en América Latina: entre la crisis y el desafío". Fue una tarde de mucho debate en que habiéndose alterado el orden de las ponencias, pues el Doctor Emilio Castro no podía llegar a tiempo, se me solicitó que adelantara la mía. Esa misma tarde, mientras debatíamos el tema en el plenario, llegó Don Sergio y se sumó a la discusión del tema. Ofreció, además, la bienvenida a su diócesis, pues estábamos en su jurisdicción episcopal.

Recuerdo el revuelo que causó el saludo efusivo y directo que Don Sergio dio a la delegación cubana. Aunque ofreció comentarios de estímulo sobre un proyecto de unidad para la América Latina y se alegró de que la asamblea fuera en su diócesis, el ambiente estaba saturado. Ya de por sí nos enfrentábamos a una situación compleja. Muchos comentarios se habían hecho sobre una de dos posibilidades: o que la CIA estaba financiando este proceso de formación, o que Fidel Castro desde La Habana lo estaba animando. Toda una serie de rumores infundados y de conjeturas se movían en el ambiente. El clima era de polarización, y por ratos de confrontación. Justamente al terminar aquella sesión, Don Sergio me dio un gran abrazo y me invitó a la Catedral de Cuernavaca el siguiente domingo. Allí estuvimos con una delegación de la asamblea. El amigo y hermano Emilio Castro, ofreció un inspirador saludo en el contexto de la misa. Don Sergio estaba contento, y ya en su oficina, nos animó a seguir propiciando el clima necesario para el esfuerzo de unidad que significaba la creación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Unos días despues almorzábamos con Don Sergio para hablar de la situación nicaragüense que, como es lógico pensar, en septiembre de 1978 estaba en un punto muy crítico.

Si hago esta ubicación es porque desde el mismo momento que conocí a Don Sergio, quedé profundamente impactado con su personalidad y su inmensa figura de padre y amigo (físicamente Don Sergio era una figura imponente también). Me impresionó su sabiduría natural, su carisma de pastor y su perfil profético. Esto lo pude seguir cultivando con mayor fuerza a través de los años, pues Don Sergio me prodigó una amistad y cariño que rayaba en la relación paternal, mas no paternalista. Quiero en estas líneas honrar a mi amigo y pastor, al jocoso conversador de los aeropuertos y reuniones, al lector voraz y al teólogo e historiador serio que era Don Sergio.

1. Su carisma de pastor

Dije que me impactó su personalidad desde que lo conocí. Había en sus ojos una ternura y delicadeza que comunicaba una pasión pastoral. Su palabra podía ser crítica y cortante, pero su expresión más profunda era siempre pastoral. Recuerdo que estando Don Sergio en una reunión, no sé si en Lima o Santiago de Chile, me comunicaba que pronto tendría que presentar su renuncia a Roma pues se acercaba el tiempo de cumplir sus setenta y cinco años y era obligatorio hacerlo. "Y puedes estar seguro que me la van a aceptar rapidito, Carmelo", me dijo. Se detuvo por un instante y no pudo evitar las lágrimas. "Debo regresar pronto pues quiero preparar a las comunidades de la diócesis para este proceso difícil. Esas comunidades han sido mi desvelo y celo pastoral". Para cualquier obispo que se acerca a su retiro, el pensamiento podía estar en dedicarse a meditar en un convento, escribir, o sencillamente descansar. Los amigos de Don Sergio sabíamos que eso no iba a ser así. "Se equivocan los que creen que voy a descansar, ahora estoy libre para ser más solidario y servicial, de una manera más amplia". Y se fue a Nicaragua por semanas enteras, viajó a Europa en varias ocasiones a promover la solidaridad con Centroamérica, y particularmente con Nicaragua. Realizaba viajes a los Estados Unidos para estar cerca de las comunidades hispanas allí, especialmente las mexico-americanas. En más de una ocasión nos encontramos en reuniones o coincidíamos en aeropuertos por compromisos de solidaridad. Yo dirigía la Pastoral de Consolación y Solidaridad del CLAI y él promovía el Secretariado de Solidaridad Oscar Arnulfo Romero. En otras ocasiones me solicitaba alguna colaboración, por teléfono, desde México a mi oficina en San José, Costa Rica. Siempre nos manteníamos en contacto.

El carisma pastoral de Don Sergio se proyectaba en su constante preocupación por la situación de opresión e injusticia que vivían nuestros pueblos. Promovía jornadas de solidaridad, participaba en eventos, escribía cartas de denuncia y también de aliento. Se interesaba, además, por la situación específica de pastores, sacerdotes, religiosas y colegas obispos. Esa calidad pastoral siempre lo llevaba a sentir el dolor y sufrimiento de los demás. Y esa pasión pastoral lo llevaba en ocasiones a expresar una gran indignación cuando se había cometido una injusticia y no se procedía a la reparación debida.

Estuvimos en Lisboa el año 1984, participando de una jornada internacional de solidaridad con Nicaragua. Yo representaba al CLAI y al Consejo Mundial de Iglesias. Nos encontramos allí con otro gran amigo y pastor, Raúl

Fernández Ceballos, pastor presbiteriano de Cuba y por muchos años presidente del Consejo Ecuménico de ese país. Don Sergio estaba sumamente preocupado por hacer más efectiva nuestra presencia y el carácter de nuestra participación. "Debemos situarnos como religiosos y hacer un esfuerzo por unir fuerzas con otros religiosos, que en la conferencia nos vean como tales", nos decía. Gracias a esa insistencia el papel de los religiosos fue reconocido en el evento, y hasta una reunión logramos con budistas, musulmanes, cristianos y judíos, gracias a la insistencia de Don Sergio. Contrario a lo que sus enemigos querían proyectar, Don Sergio fue siempre un pastor. Su dimensión política de la fe arrancaba de una profunda pasión pastoral.

2. Un proclamador de la palabra

Don Sergio era un conversador por excelencia. Le encantaba sentarse a compartir, escuchar y gozarse en el encuentro con sus amigos. En esa reunión a que me referí, en Lisboa, teníamos que hacer fila para buscar las comidas y luego ubicarnos en las mesas; invariablemente pedía que nos sentáramos juntos cada día para ir conversando sobre la marcha del evento. Allí compartía, también, las informaciones que a él le iban llegando. No puedo dejar de relatar algo que nos sucedió durante la semana que estuvimos en Lisboa. El amigo Raúl Fernández Ceballos se sentó el primer día en un ángulo de la mesa desde el cual se divisaba la mesa de enfrente, donde un delegado vietnamita, muy delgado y frágil, devoraba literalmente la comida. Ese día Fernández me comentó sobre el vietnamita y nos reímos un rato al terminar el almuerzo. Dos días después le tocó el lugar a Don Sergio, y desde su ángulo divisó al vietnamita, a quien incluso habíamos saludado en la mañana. Al rato de estar Don Sergio sentado, salió aquella expresión tan típica en él: "Oye, ese vietnamita si está atrasado en la dieta, lleva desde la ocupación francesa sin comer, ¿verdad?" Todos estallamos en risa.

Sergio Méndez Arceo poseía un humor y alegría excepcionales. No dejaba escapar el momento preciso para lanzar el chiste, la anécdota, e inmediatamente buscar la aplicación, el sentido. Era incisivo, directo, franco, pero lo hacía con tal naturalidad y gracia, que la gente se reía de la propia crítica que les estaba haciendo. En una ocasión nos tocó estar juntos en un acto de solidaridad con Centroamérica, en el Centro Cultural Mexico-americano (MACC) de San Antonio, Texas, que incluía la celebración del Día de Monseñor Romero, el 24 de marzo. Toda la semana estaríamos en jornadas de solidaridad y actividades culturales y religiosas. Debíamos participar Don Sergio, Jorge Lara Braud, un teólogo presbiteriano, y este servidor, en una mesa redonda sobre la vida y pensamiento de Monseñor Romero. El requisito fundamental era que los tres habíamos conocido a Monseñor Romero. Llegada la mañana de la mesa redonda, el moderador hizo las advertencias de rigor: tendríamos diez minutos cada uno, luego de lo cual se abría el diálogo en el plenario. El moderador nos advertiría en los últimos tres minutos, con papelitos, el tiempo que nos restaba. El amigo Jorge y yo, nos ceñimos más o menos al tiempo estipulado. Cuando llegó el turno de Don Sergio, éste se puso de pie, y mirando al moderador, le dijo: "Conmigo te ahorras los papelitos, yo me voy a tomar mi tiempo". Y habló extensamente, con el beneplácito del público.

Decir que Don Sergio era conversador, es señalar que era expositor e intérprete de la Palabra. Bástenos recomendar las cinco homilías desde la Catedral de Cuernavaca que salieron bajo el título *Salió el sembrador*, en 1978, o sus mensajes improvisados en distintos eventos —que seguramente fueron más que los escritos—, para confirmar esta aseveración. Allí, desde su lugar como pastor de su pueblo, instruía y comentaba, desafiaba y alentaba. Su palabra profética y pastoral se erguía por encima de las mediocridades y simplezas. Se esforzaba por explicar a su grey los cambios en la Catedral, y las implicaciones de las posturas que él asumía. Intercalaba la cotidianidad del pueblo, sus vivencias y dolores, y las enmarcaba en esa mexicanidad que tan orgullosamente proyectaba. Don Sergio se sintió ciudadano del mundo porque se sentía profundamente mexicano. Era latinoamericano porque veía en la patria grande la proyección de su México querido.

3. Un espíritu solidario

He conocido en mis años de trabajo ecuménico buenos y grandes obispos católicos ecuménicos: Alberto Luna Tobar de Ecuador, Pedro Casaldáliga de Brasil, Evaristo Arns de Brasil, Jorge Hourton de Chile, y muchos otros que ahora escapan a la memoria. Sin menoscabar la estatura de ninguno de los mencionados, Sergio Méndez Arceo fue un ecumenista de espíritu, vocación y praxis cotidiana. Su ecumenismo estaba cimentado en la fuerza de la solidaridad evangélica. Veía que el proceso de unidad y el progreso hacia la unidad, sólo podían darse en lo concreto. Asumía la falta de visión ecuménica en su propia iglesia con dolor y tristeza, pero la superaba con su propia manera de vivir el diálogo y compromiso ecuménicos.

Fue en Cuba donde pude aquilatar mejor esta actitud ecuménica de Don Sergio. Muy preocupado por la situación de las iglesias protestantes y el Consejo Ecuménico de Cuba, siempre tomaba tiempo para pasar por el Centro Metodista, hablar con pastores, llamar a sus amigos evangélicos o hacer referencia al propio Doctor José Felipe Carneado, director de la Oficina de Asuntos Religiosos del Partido, sobre las iglesias evangélicas y su papel positivo en la sociedad cubana. Siempre en tono respetuoso y de admiración. Debo subrayar que el ecumenismo de Don Sergio no se circunscribía al ámbito cristiano. En muchas ocasiones lo vi interesarse en el diálogo con otras religiones no cristianas, particularmente las religiones indígenas del continente.

Por su carácter jocoso y bromista, Don Sergio es conocido por más de una anécdota jocosa. Ya les referí algunas. Permítanme referirles una que me sucedió directamente a mí. Estando en esa semana de solidaridad en San Antonio, Texas, de la que hablé anteriormente, fuimos a visitar a Monseñor Patricio Flores, Arzobispo de San Antonio. Don Sergio me invitó para que lo acompañara. Le pregunté cuál era el propósito de que yo asistiera, y se negó a contestarme. Con su temperamento fuerte y firme,

me ripostó: "Vamos y no preguntes". Recuerdo que esa tarde había un clima placentero en San Antonio. Don Sergio llevaba su maletín y yo me ofrecí a cargarlo. Llegamos a la cita pautada con Monseñor Flores y para mi gran asombro, y mayor risa, Don Sergio me introdujo como su asistente, y añadió: "Monseñor, Carmelo es un buen amigo y pastor, su único defecto es que es protestante". Monseñor Flores no pudo contener la risa, con lo cual tuvimos la oportunidad de entrar en un diálogo ecuménico que duro un buen rato.

4. Historiador y teólogo

Hay un dato que probablemente se le escapa a mucha gente, incluso a las personas que conocieron a Don Sergio como pastor: Don Sergio era historiador de la iglesia por vocación y por formación. Era un estudioso de los procesos históricos, tanto eclesiales como seculares. Tenía un excelente dominio de las corrientes teológicas y los hitos más importantes de la historia eclesiástica, porque no sólo los conocía sino que los interpretaba.

Un caso concreto es el Vaticano II, que él vivió con mucha intensidad y convicción. De hecho, de allí arranca la fuerza renovadora que lo llevó a identificarse con los pobres y asumir posturas progresistas. Conocía de primera mano los textos del concilio, y teólogos como Yves Congar, Hans Kung, Karl Rahner y Eduard Schillebeeckx, estaban entre sus preferidos. Siguió muy de cerca la teología latinoamericana y la producción tanto de teólogos y teólogas, como de los movimientos eclesiales de base y los movimientos de solidaridad.

Su admiración y apoyo a CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica), fueron siempre decididos y cercanos. Recuerdo que en una importante reunión en Brasil (Manaus, 1981), nos acompañó por varios días dando no sólo consejos sabios, sino trabajando y participando activamente en las deliberaciones y comprometiéndose en tareas específicas de apoyo a CEHILA.

Su lectura teológica y política de Medellín y Puebla, se tradujo en una constante preocupación pastoral por predicar y exhortar a su diócesis sobre estos procesos tan vitales de la iglesia latinoamericana. Supo discernir "los signos de los tiempos" con mucha agudeza y tesitura profética. Aun las posturas más polémicas que asumió —y fueron muchas a través de su fructífero episcopado—, siempre las vio desde su función como pastor y profeta, y no necesariamente como político.

En varias ocasiones me confesó que le dolía discrepar como lo hacía con sus "hermanos en el episcopado", tanto en la Conferencia Episcopal mexicana como en otros lugares de América Latina. De hecho, le gustaba ser respetuoso y visitar a los obispos en sus diócesis cuando se encontraba en cualquier lugar del mundo. Pero no se prestaba para la componenda o la negociación turbia y manipuladora. Hay una frase que resume lo que quiero decir. Resulta que a Don Sergio le gustaba decir con frecuencia lo siguiente: "Yo no tengo chofer porque no me gusta que me *manejen*". Con su ironía fina quería decir mucho. Y con mayor convicción teológica quería ser responsable y vertical, sin cortapisas ni hipocresías.

5. Un profeta, seguidor de Jesucristo

A Don Sergio le habría gustado esta frase. Porque creo que fue lo que intentó hacer toda su vida: seguir a Jesús consecuentemente. Sus charlas y homilías están impregnadas de esta idea central. Obsérvese como él mismo lo expresa en esta homilía:

> Pero no sólo desde la experiencia humana se justifica este camino para conocer a Jesús. También desde la experiencia cristiana, desde la fe reflexionada, la teología, podemos ver que a Jesús no es posible conocerlo si no es en *la praxis de seguirlo* (subrayado nuestro) [1].

Y añadía con mayor fuerza y gran convicción estas palabras en su homilía:

> En otras palabras, Jesús será realmente el Hijo de Dios para nosotros, cuando nosotros como comunidad eclesial vayamos poniendo por obra su palabra, cuando vayamos prosiguiendo su caminar, cuando nuestra historia vaya desencadenando un movimiento histórico como el que él y sus seguidores desencadenaron [2].

En estas afirmaciones, y muchas otras de sus homilías, Don Sergio va dibujando su propio peregrinaje teológico y espiritual. Ese caminar consecuente, difícil y trabajoso, que es el vivir cristiano. Yo siento que él lo vivió a plenitud, con todos sus riesgos y problemas, pero lo quiso siempre vivir con Cristo en los más débiles, marginados, pobres e indefensos de nuestros pueblos. En ellos encontró el rostro de Cristo, y por ellos Cristo fue formado plenamente en él.

El pasado 6 de febrero de 1992, a las 7:30 de la mañana, según la comunicación recibida desde México, a los ochenta y cuatro años, Don Sergio caminó un paso definitivo hacia la plenitud de vida resucitada en Cristo. El dolor y la tristeza nos conmueven a muchos. Puedo recordarme ahora de Raúl Vidales y Carlos Tamez, amigos del alma míos y de Don Sergio, quienes vivieron muy intensamente la amistad y el cariño de Don Sergio. Don Sergio fue amigo de una generación joven de teólogos y teólogas latinoamericanos, que siempre le recordaremos por esa lealtad. En ello demostró también ser una persona extraordinaria. Hemos conocido y vivido con un profeta de Dios entre nosotros, que nos dejó su testimonio, alegría y compromiso. Que seamos capaces de imitarlo para que nuestro ministerio sea más fiel a Jesucristo.

Concluyo estas líneas con una frase que Don Sergio le dijera a un periodista en mi presencia, cuando le preguntaba cuál era el desafío para las iglesias en América Latina hoy. Don Sergio contestaba: "Ojalá seamos menos religiosos y más cristianos". Que así sea.

---

[1] Sergio Méndez Arceo, *Salió el sembrador*, México: CRT, 1978, pág. 15.
[2] *Ibid.*, pág. 16.

MOMENTOS DE GRACIA EN EL QUINTO CENTENARIO

Elsa Tamez

1992 marca un momento de gracia para los habitantes de este continente, para la iglesia y para el pensamiento cristiano. Captamos estos tiempos de gracia porque sale a la luz, por un lado, el pecado de la matanza y explotación de los primeros habitantes de este continente y, por otro lado, el surgimiento de los indígenas como nuevos sujetos que desafían creativamente a la iglesia cristiana y su teología.

Si la iglesia y los cristianos, que queremos ser fieles al espíritu de Jesucristo, no acogemos esos momentos de gracia, estaremos desaprovechando la máxima oportunidad que se nos presenta en 500 años, para recrear el evangelio y expresar la fe desde una perspectiva descolonizadora. Si no reflexionamos con honestidad y apertura, cristianismo y conquista continuarán siendo dos lados de una misma actitud: la de la dominación del otro: el pobre, el indígena, el "evangelizado".

El pecado sale a la luz hoy echado en cara por el movimiento indígena que lo declara en todos sus manifiestos, y por escritos de cronistas españoles e indígenas de antaño, publicados ahora con fuerza. Cuando se lee que antes de la llegada de los españoles había en este continente 80 millones de habitantes, y que a mediados del siglo XVI, unos 50 años después, quedaban 10 millones, no hay ninguna excusa, ninguna llegada de religión que oculte o justifique el pecado. La razón de la matanza, todos la sabemos: la ambición del oro y la posesión de las tierras con esclavos productores de ganancias. Los relatos de las expediciones de la conquista hechos por Motolinía, las Casas, e encluso por historiadores proconquista, como Fernández de Oviedo, dan nauseas por la repugnante brutalidad de los españoles. El semiólogo Tzvetan Todorov concentra en una reveladora cita varios de los testimonios de los propios cronistas con respecto al trato de los indígenas:

> ... se usan sus carnes para alimentar a los demás indios, o incluso a los perros; los matan para extraerles la grasa, que supuestamente cura las heridas de los españoles; los equiparan con animales de carnicería; les cortan todas las extremidades, narices, manos, senos, lengua, sexo y las transforman en muñones informes, como se cortan los árboles; se propone emplear su sangre para regar los jardines, como si fuera el agua de un río... (*La conquista de América: el problema del otro*, pág. 189).

Frente a estas proporciones, cualquier matiz posible que se quiera introducir resulta demasiado opacado. Los tan mencionados sacrificios humanos de los aztecas quedan bastante atrás, en la penumbra.

Han pasado 500 años pero la herida ha estado siempre presente, media ocultada. Y más grave se hace al reconocer que los indígenas siguen siendo hasta nuestros días, expoliados y marginados por todos.

Es también momento de gracia que el movimiento indígena nos haga ver la tarea urgente para los cristianos de des-occidentalizar el cristianismo. Occidente y cristianismo se han sinonimizado para desgracia del evangelio de Jesucristo. No porque cultura y religión vayan juntas, esto siempre ocurre en todas las culturas, sino porque la historia de occidente está plagada de despojo y arraso. Cristianismo y guerra han ido de la mano desde que el evangelio de Cristo fue aprisionado por el imperio romano en el siglo III. Para el profeta maya Chilam Balam, tributo y cristianismo es la misma cosa. Aparecen unidos cada vez que hace mención al maltrato de los españoles.

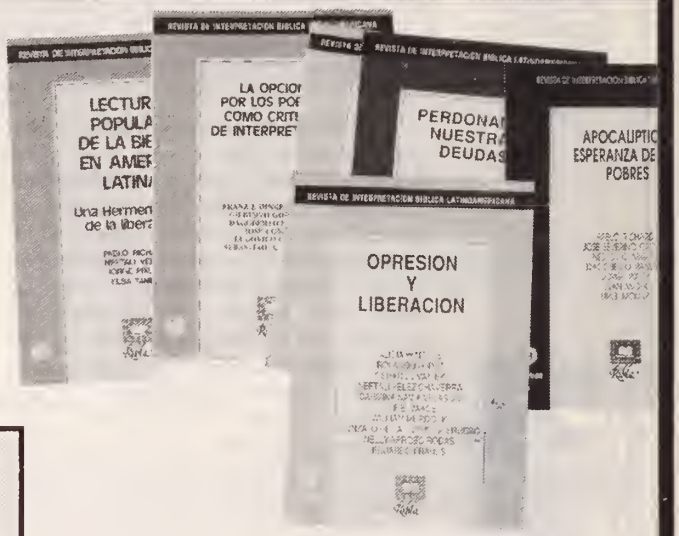
1992 es momento de gracia porque los sujetos de la teología india, que son la comunidad indígena, no-cristiana y cristiana, nos están enseñando cómo leer el evangelio de manera des-occidentalizada. Estamos en momentos de gracia y hay que escuchar a los indígenas desafiando la estructura jerárquica, la hermenéutica bíblica y el discurso teológico.

Estamos en momentos de gracia porque la situación actual, sacada a la luz por el V centenario, invita a una recreación de fondo de todo lo que implica ser cristiano, ser iglesia y hacer teología desde una perspectiva des-occidentalizada. Para los cristianos honestos, el Espíritu Santo está invitando a la iglesia a una nueva conversión al evangelio, con actitud humilde, amplia y no-occidental, propia de Jesucristo, el inocente de Nazaret crucificado, pero por Dios resucitado.

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº1 Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2 Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3 La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4 Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6 Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7 Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8 Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9 Opresión y liberación
RIBLA Nº 10 Misericordia quiero, no sacrificios



CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

COSTO DE LA SUSCRIPCION
(3 números al año y correo aéreo incluido)

AMERICA LATINA: US$ 18
OTROS PAISES: US$ 30
COSTA RICA: ¢ 1.750

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070 Sabanilla
San José-Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Télex 3472 ADEI C.R
Telefax (506) 53-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José-Costa Rica
Teléfono 53-0229
Télex 3472 ADEI C.R
Telefax 53-1541

IMPRESOS

VIA AEREA-AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3508

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only